حاشية شرح الجلال الدواني
على العقائد العضدية

كتاب

تاليف الشيخ الامام العالم العلامة
مولانا الخطيب ابي الفضل الكازروني
نفع الله به امين
م

مصنف الحواشي من تاليفات العالم العلامة النحرير الفهامة
الحبر المحقق والبحر المدقق الجامع بين انواع العلوم والفضايل والكمالات
المعارف والفواضل الخطيب ابي الفضل القرشي الكازروني كان رحمه الله
مستغرقا اوقاته ليلا ونهارا في الافادة والتصنيف والعبادة له تصنيفات
عالية وتاليفات فايقة منها حاشية على تفسير البيضاوي من اوله الى ... لا نظير لها
صرف فيها كثيرا من اوقاته وحاشية على شرح المواقف الى مباحث الاعراض فيها تدقيقات
وتحقيقات وشرح على تهذيب الكلام للتفتازاني وشرح على ارشاد النحو للهندي
وغير ذلك من الرسايل والفوايد وكان من تلاميذ الاستاذ المحقق والنحرير المدقق المشتهر
في الافاق بكمال علو الرتبة في العلوم على الاطلاق العلامة جلال الدين محمد الدواني رحمهما الله رحمة [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمين. والصلاة على محمد واله اجمعين
قوله وهو انسان بعثه الله الى الخلق فيه ان الضمير راجع الى النبي المذكور ولا
يخفى انه سيدنا ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين لان الحديث المذكور
قوله وحينئذ يلزم ان يكون التعريف تعريفا بما هو اعم من المعرف اذ هو
صادق على كل نبي والجواب ان مرجع الضمير مطلق النبي المفهوم من النبي
المخصوص المذكور ولا يخفى ما فيه من التكلف قوله لتبليغ ما اوحي اليه هذا
التعريف مما ذكر في شرح المقاصد وفيه ان الوحي عند اهل الشرع كلام الله
المنزل على نبي من انبيايه وعلى هذا يلزم الدور في التعريف لاخذ المحدود في
الحد وان اريد من الوحي المعنى اللغوي وهو الاعلام الخفي يرد انه ليس مخصوصا
بالنبي فلا فايدة يعتد بها في ايراده في التعريف والجواب ان الوحي بالمعنى اللغوي
وان كان غير مخصوص لكن الامر بتبليغه مخصوص او يقال ان التعريف قد تم
بقوله هو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق وكذا اقتصر عليه صاحب المواقف فانه
عرف النبي بانه من قال الله تعالى ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا وحينئذ
لا يلزم الدور فيما هو التعريف حقيقة قوله الا بتكلف بان يقال معنى البعث
الى الخلق هو جعله فيما بينهم وقوله لتبليغ ما اوحي اليه معناه مرتبا عليه
تبليغ ما اوحي اليه فيكون اللام لمجرد الترتب كما في قوله فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا وان لم يكن البعث المذكور لاجل التبليغ قوله والرسول
قد يستعمل مرادفا له وقد يختص بمن يكون صاحب كتاب او شريعة لا يخفى ان
المعنى الاول لا يناسب الحديث الوارد في عدد الرسل وهو انهم ثلاثمائة
وثلاث عشر جما غفيرا والمعنى الثاني ايضا لا يظهر مناسبته له اما عدم مناسبة
المعنى الاول له فظاهر واما عدم ظهور مناسبة المعنى الاخير فلان ثبوت المناسبة

مو

موقوف على اثبات ان كلا من العدد المذكور صاحب كتاب او شريعة وفيه خفاء
قوله على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي اي المقام الذي يطلب فيه
الظن لا اليقين فان فهم المراد الكامل من الجنس وحمله عليه مظنون لان مدار
على جعل غيره كانه معدوم او ان الظاهر ان احدا لم يتعرض لحال غير الكامل
مع امكان التوجه الى الكامل واما في المقام الذي يطلب فيه اليقين فلا يحمل
عليه اذ الاحتمال باق والاولى ان يقال ان النبي ههنا محمول على الفرد
الكامل الذي هو محمد صلى الله عليه وسلم يقينا لمعنيين احدهما ان احدا من
علماء الامة اذا قال قال النبي صلى الله عليه وسلم حصل الجزم منه بان المراد
فيه محمد صلى الله عليه وسلم والثاني الحديث المذكور لانه قوله صلى الله عليه
وسلم قوله السين اما للتاكيد الى اخره الظاهر انه اراد ان السين في الاصل
للقرب وههنا استعمل اما مجازا في التاكيد والتحقيق من قبيل استعمال الشيء
في ملزوم معناه فان ما هو متحقق الوقوع قريب حقيقة او حكما ويكون المعنى
ان افتراق الامة الى هذه الفرق كائن لا محالة كما قال صاحب الكشاف من
ان معنى السين في قوله تعالى فسيكفيكهم الله انه كائن البتة واما حقيقة في
معناه الاصلي اي القرب ويكون المراد قرب زمان الافتراق الى زمان
حياته صلى الله عليه وسلم فيكون الافتراق متراخيا عن حياته قوله لجواز
كون الاصول الى اخره محصل هذا الكلام ان الجواب عن التوهم المذكور
باختيار الشق الاول وهو انا نختار ان المراد من الافتراق الى الفرق المذكورة
الافتراق باعتبار اصول المذاهب التي بينهما مخالفة ويمكن ان يوجه بوجهين
احدهما وهو الظاهر ان اصول الفرق وان كانت اقل من ذلك لكن يمكن
بين بعض تلك الفرق اختلاف في اصول العقايد واصلا الى ذلك العدد كما

ان المعتزلة فرقة من الفرق الاسلامية وبينهم اختلافات في الاصول كالثاني ان يقال ان كبار الفرق الاسلامية وان كانت ثمانية لكن يمكن ان يكون فرق اخرى غير مشهورة بل يكونوا خاملين لم يتعرض لهم في الكتب فيكون كبار الفرق المشهورة وغيرهم واصلين الى العدد المذكور قوله قد يقال فان قيل اذا كان عدد الفرق ناقصا عن العدد المذكور او زائدا في اكثر الاوقات فلم خصص العدد المذكور بالذكر قلت يحتمل انه صلى الله عليه وسلم في وقت ورود الحديث المذكور اعلمه الله تعالى بان العدد واصل اليه ولم يعلم انه متجاوز عنه فلذا اخبر بوصول عدد الفرق الى ما ذكر فلا يرد الى اخر يمكن ان يندفع الايراد بوجه اخر وهو ان المعنى ان كل واحد من الفرق المذكورة في النار الا فرقة واحدة فانها ليست في النار والمفهوم من كون فرق في النار ان كل تلك الفرقة فيها وهذا لا ينافي ان يكون بعض منها في النار فمفاد الكلام ان كل شخص من اشخاص كل فرقة في النار بخلاف اشخاص تلك الفرقة فانها ليس كلهم فيها قوله رواه الترمذي عبارة الحديث المروي عن الترمذي في المشكوة وتفترق امتي على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا ملة واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال من انا عليه واصحابي وما ذكره المصنف مبني على رواية اخرى او نقل الحديث بالمعنى قوله اوجمع صحب بتخفيف صحب بمعنى صاحب في حاشية الكشاف نقله العلامة التفتازاني ان اصحابا جمع صحب بالكسر تخفيف صاحب قوله وهو من راى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا الى اخره هذا التعريف مع ما ذكر بعده يدل على ان الملائكة ليسوا باصحابه وان صحبوه لكنهم اختلفوا وقال بعضهم كالامام الرازي انهم داخلون واعلم ان المراد بالروية الرؤية بالعين

لا

لا في المنام وخرج بقوله مؤمنا زيد بن عمرو بن نفيل لانه راى النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة ثم ان التعبير بمن راى يخرج الضرير الذي صحب النبي صلى الله عليه وسلم وطالت صحبته كابن ام مكتوم ولذا غير بعضهم التعريف وقال من لاقى النبي صلى الله عليه وسلم مسلما قوله هذه اشارة الى مقاصد تلك الرسالة لا يخفى ان المقاصد يتعذر تصورها مفصلة دفعة حتى يمكن الاشارة اليها ولا يمكن تصورها بالوجه للاشارة لان الاشارة الى ما هو حاضر بالذات والحاضر بالذات بالتصور بالوجه هو الوجه لا ذو الوجه لان التحقيق ان المعلوم هو الحاصل في العقل والحاصل في العقل في التصور بالوجه هو الوجه واما ما يقال من ان الشيء متصور بالوجه فتوسع والتصور هو الوجه فيجب ان يكون المقاصد المذكورة معلومة ولو اجمالا حين يشار اليه فتامل ويمكن ان يكون هذه اشارة الى الامور المكتوبة في الرسالة ويكون معنى هذه عقايد هذه المكتوبات اي ما دل عليه فاطلق اسم المدلول على الدال توسعا كما يطلق القضية على القضية المطلقة ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده اي بالتصديق قوله من مباحث الذات والصفات لك ان تقول لا يمكن البحث عن الذات المقدسة اي ذات الباري تعالى اذ لا يمكن ان ندركه كما هو مذهب المحققين ولذا منع النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر في ذاته تعالى بل البحث انما هو عن الصفات والجواب ان المراد بالبحث عن الذات البحث عن وجوده فانه تعالى واحد لا شريك له ونحوهما والبحث عن الصفات البحث عن العلم والقدرة ونظايرهما من الصفات الموجودة والحاصل ان البحث عن الذات هو البحث عما لم يكن صفة وجودية ولم يكن متعلقا بالافعال قوله ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل فان قيل مسايل

علم الاصول مثل الاجماع حجة داخلة في الاول والثاني قلنا الظاهر انهما
داخلة في الثاني لان المقصود من قولنا الاجماع حجة مثلا انه يجب العمل بما
يتحقق الاجماع عليه فهو متعلق بكيفية العمل هذا مقتضى ظاهر التعريف
الثاني الذي ذكر واما اذا قصد بالعملية ما يكون مفهومه من العمل كقولنا
الصلاة واجبة وبالاعتقادية ما لا يكون كذلك وان تعلق بكيفية العمل
فتكون المسئلة المذكورة وهي قولنا الاجماع حجة داخلة في الاعتقادية
فان قيل لم قال بكيفية العمل ولم يقل بالعمل قلنا لان ما تعلق بالعمل لابد
ان يكون متعلقا بكيفيته اذ يجب ان يعلم ان ذلك العمل واجب مندوب
او غيرهما والا لم يكن لتعلقه بالعمل فائدة **قوله** الفرقة الناجية وهم
الاشاعرة وفيه نظر اذ هذه العقايد كما هي عقايد الاشاعرة فهي عقايد
عقايد السلف الصالح وهم غير الاشاعرة فانهم الذين اتبعوا الشيخ ابا
الحسن الاشعري وهو كان في المائة الثالثة فتخصيص الفرقة الناجية
بالاشاعرة لا وجه له ثم ان الماتريدية وهم الذين اتبعوا الشيخ ابا منصور
الماتريدي غير داخلين في الاشاعرة كما صرح به في شرح المقاصد مع انهم
من الفرقة الناجية ثم انه سيقول اجمع السلف من المحدثين واهل السنة
والجماعة على ان العالم حادث الى اخر ما قال في الوسائل فنسب العقايد
المذكورة الى السلف الا ان يقال ان السلف الصالح داخل في الاشاعرة تغليبا
قوله فاستقر الراي على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير
الفرق بمجرد هذا لا يوجب تعيين فرقة بكونها ناجية فان كل فرقة مخالفة
لكل من الاخرين وان اريد المخالفة في اكثر الاصول كما هو المفهوم من اخر كلامه
فدلالة الحديث عليه غير ظاهر ثم لا يجوز ان تكون المخالفة في بعض الاصول

مع

مع ساير الفرق موجبا للنجاة **قوله** فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول اهل المذهب
اذ لا يخفى ان المخالفات المذكورة مع المعتزلة واما مخالفتهم مع ساير الفرق
فيما ذكر فيحتاج الى بيان ثم انه كما ان الاشاعرة مخالفة مع المعتزلة فيما ذكر فكذلك
المعتزلة مخالفة مع الاشاعرة فيها فلا وجه لان يجعل ما ذكر دليلا على ان الفرقة
الناجية هم الاشاعرة والجواب ان المعتزلة فيها لا يخالفون مع الشيعة
بل يوافقونهم فلا يصدق ان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب بخلاف
الاشاعرة فتامل والاولى الاكتفاء على ما مر من ان لفظ الحديث المذكور
دل على ان الفرقة الناجية هم اصحاب الحديث المقيدون به وهم السلف
الصالح والاشاعرة **قوله** فلا تتحقق العلة البسيطة قد اورد على العلة
التامة البسيطة استشكال وهو انها غير متحققة اصلا اذ لابد من امكان
المعلول فيلزم تركيب كل علة واجاب الشيخ في حواشي شرح التجريد ان المراد
من العلة ما يحتاج الممكن في وجوده اليه فالاحتياج والامكان وما يساويهما
موضوعة او لا مفروغ عنها فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء
اما بسيط او مركب اقول لا يخفى ان العدم المذكور على تقدير اتصاف الممكن
وتقدمه الذاتي على وجوده يكون حكمه حكم الامكان ونحوه فكما ان الامكان
ونحوه لا يقدح في وجود العلة البسيطة يجب ان لا يقدح العدم المذكور
قوله قيل بجنسها اي بجنس الصور النوعية قديم اي موجود في كل عنصر
من العناصر واما ان كل عنصر من الاربعة موجود قديم فلا وهذا انما ذكر
في المواقف لكن الظاهر من كلامهم ان الاربعة قديمة بانواعها لانهم صرحوا
بان الاسطقسات اصول اربعة كل منها اصل والظاهر منها ان وجود كل قديم
ولا رجحان لاحديهما على الاخرى بان يكون واحدة قديمة دون الاخرى

وفيه نظر والاولى ان يقال قول ابن سينا في طبيعيات الشفا وهو ان توجه
العناية الازلية الى استيفاء الامور التي لا تبقى باستحفاظ انواعها فانه
صريح في ان العناية متوجهة الى حفظ الانواع فينبغي ان يكون كل نوع قديما
قوله ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم
هذا يخالف لما نقل عن الكتاب المذكور من ارسطاطاليس قال ان الفلاسفة
كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم لانه يدل على ان الرجل
المذكور من الفلاسفة مع عدم قوله بقدم العالم فعدم قوله بعدمه لا يوجب
عدم الكون من الفلاسفة لكن قول الشيخ العلامة ولذلك لم يعد صريحا
في ان عدم القول بقدم العالم موجب له فان قلت لعل مراده ان
التوقف في اصل من اصول الحكمة موجب لعدم العد من الفلاسفة وجالينوس
توقف فيه واما افلاطون فلم يتوقف فيه بل جزم بالحدوث قلنا لا يخفى
ان ما هو من اصول الحكمة قدم العالم واذا كان التوقف فيه موجبا لما
ذكر فصريح المخالفة بطريق الاولى فتامل وفي شرح الكليات انما لم يكن
فيلسوفا لانه انما كان يلقب به من تمهر في جميع اجزاء الفلاسفة وجالينوس
لم يكن كذلك قوله وانت خبير لقائل ان يقول عدم الامر المعد لوجود
الحادث المفروض لابد له من علة حادثة فاما ان تكون عدمية ايضا
وينقل الكلام الى علتها فان كانت عدمية حادثة وهكذا لزم ان يكون
قبل حصول هذه العدمات امور غير متناهية موجودة مترتبة معا
لانه اذا كان عدم كل واحد من تلك الامور علة لعدم متاخر عنه لزم
ان يكون وجود كل منها علة لوجود ما عدمه معلول لعدمه واما ان
تكون العلة الحادثة لعدم المعد المفروض وجودية فينقل الكلام الى علته
فاما

فاما ان تكون وجودية وهكذا لزم التساوي في الموجودات المترتبة بقي ان
يقال لم لا يجوز ان يكون كل واحد من المعدات المذكورة بحيث اذا صار
موجودا يقتضي عدم البقاء فتنتفي ذاته بعد ان كان موجودا ولا يلزم امتناعه
لان الامتناع هو ان يقتضي لذاته العدم مطلقا بحيث لا يصلح ان تكون موجودة
اصلا والجواب عنه ان يقال اما ان يكون الوجود شرطا لعدمه او انتفاؤه
شرطا له والاول باطل والا لزم عدمه حين وجوده لان شرطه وهو
الوجود متحقق في الحين المذكور وكذا الثاني لان انتفاء الوجود هو العدم
نفسه فلا معنى لان يكون انتفاء الوجود شرطا للعدم فتامل قوله وحينئذ
لا يلزم ازلية جنس هذا المعد ونحوه هكذا في بعض النسخ دفع ايراد هو ان
يقال مدعى الفلاسفة وهو قدم العالم ثابت لان المعد المشخص وان كان حادثا
لكن لا بد في كل ان من معد موجود لكان في كل زمان من الازمنة معدا موجودا
فيلزم قدم جنس هذا المعد او نوعه وتوضيح الجواب انه لا يلزم ان تكون
المعدات المذكورة واحدة بالجنس او بالنوع حتى يلزم ازلية حقيقته
واحدة من حقائق العالم وفي بعض نسخ اخر وحينئذ لا يلزم الازلية جنس
هذا المعد ونحوه وهذا موافق لما سيجيء ومعناه انه لا يلزم مما ذكر
الازلية معد من المعدات وشيء من اجزاء العالم بمعنى ان يكون في كل
وقت من الاوقات جزء من اجزاء العالم موجودا قوله ولا يرد عليه
الى اخره مضمون ما سبق من اختيار الشق الثاني هو ان جميع ما لا بد منه
في وجود الممكن في الازل غير متحقق اذ من جملة الامور المذكورة
تعلق الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال وعلى هذا فنفي لزوم خلاف
المفروض نظر وما ذكر اولا هو انه يجوز ان يكون بعض من جملة الامور

المعتبرة في وجود الممكن غير موجود في الازل ويجوز ان لم يتعلق كذلك بل
تعلق بوجوده فيما لايزال وهذا لاينافي ان يكون امرا اخر غير حاصل ثم ينتقل
الكلام الي هذا الامر ان اجتمع ما اعتبر في وجوده متحقق في الازل اولا فان
تحقق لزم ازلية الممكن المفروض اولا وان لم يتحقق اعتبر في وجوده
امرا اخر وهكذا يلزم التسلسل **قوله** وقد تعلقت الارادة بوجوده
في وقت معين هذا يدل علي ان من شرايط حدوث الوقت الذي تعلقت
الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت فان كان حدوثه مشروطا
بحدوث وقت اخر او شي اخر ينقل الكلام ويلزم التسلسل وان لم يكن مشروطا
به لزم ان يكون علته التامة موجودة في الازل مع تخلف المعلول عنه
فان قلت لا نم حدوثه وانما يلزم لو كان من الامور الموجودة وليس
كذلك قلنا ان لم يكن للوقت وجود اصلا بوجه من الوجوه كان الاشياء
صرفا فلا وجه لتعلق الارادة بايجاد الحادث فيه وان كان له وجود بعد
ان لم يكن ينقل الكلام اليه ولزم التسلسل فتامل **قوله** ولا يلزم ازليته
ولا احتياجه الي امر اخر لا يخفي انه اذا تعلقت الارادة في الازل بوجوده
ولم يكن متمما ثم صار متمما لابد لهذا التمام من امر اخر انضم اليه من وقت
او شي اخر وان لم يكن متمما في الازل لعلة وجوده لكنه متمم لعلة وجوده
فيما لايزال وان كانت التامية في الازل فنقول لزم تخلف المعلول من
العلة التامة والحاصل ان قوله في الازل يمكن ان يكون ظرفا للتامية
وان يكون ظرفا للوجود وعلي الاول يلزم ما ذكر اولا وعلي الثاني يلزم ما
ذكر ثانيا فان قيل فما ذلك الجواب الذي وهو قوله لانا نقول الي اخره قلنا
نعلم ان فيه تفصيلا مقدرا وهو انه ان اريد انه متمم لعلة وجوده في الازل

حدوثه

وحينئذ ينقل الكلام الي حدوث ذلك الوقت

ذكره

فمسلم وان اريد انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فمسلم ونقول ان القدرة
توثر علي وفق الارادة الي اخره **قوله** سواء كان مقارنا لوجوده او متاخرا عنه
اي سواء كان المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بالزمان او متاخرا عنه
ويمكن ان يقال معناه سواء كان المعلول مقارنا للتعلق في الزمان ان يكونا
معا في زمان واحد او يكون متاخرا عنه وهذا الترديد بناء علي اختلاف ذكر
في المواقف من ان المراد هل يجوز ان يكون مقارنا لتعلق الارادة به بحيث لا تقدم
ولا تاخر زمانا بينهما ويجوز ان يكون القصد متقدما بالزمان علي المراد
وجعل جواز قدم اثر المختار مبنيا علي هذا فمن جوز المقارنة المذكورة
جوز قدم اثر المختار بناء علي انه يجوز ان تتعلق الارادة في الازل بوجود
شي ويكون ذلك الشي مع تعلق الارادة بلا سبق بينهما زمانيا فيكون ذلك
الشي ايضا ازليا ومن اوجب التقدم الزماني لتعلق الارادة علي المراد
منع ان يكون اثر المختار قديما **قوله** وقد يقال ان الازل فوق الزمان الي اخره
محصل هذا الكلام استدلال بان ما سوي الواجب محدث لان الازلية
مخصوصة به كما هو المفهوم من قوله فلا شي غيره في الازل وقوله ليس
الله متقدما عليه بالزمان جواب سوال مقدر وهو ان الزمان لو كان
موجودا بارادته تعالي وكان حادثا لكان الواجب تعالي متقدما بالزمان
علي الزمان فيلزم وجود الزمان حين عدمه ومحصل الجواب ان كون
الواجب متقدما بالزمان فرع كونه زمانيا لكنه ليس كذلك وفي قوله
فلا شي غيره في الازل نظر اذ ما ذكر سابقا وهو ان الازل فوق الزمان
الي اخره يلزم منه كون الواجب ازليا واما كون الازلية مخصوصة به
تعالي فغير لازم ولعل الشيخ العلامة رحمه الله تعالي لمثل هذا النظر قال

وقد يقال ومحصّل كلامهم في ان الواجب تعالى ليس زمانيا ان الزمان ما
يتغير في حد ذاته وتعلق به غيره بتغيره فما لا يتغير اصلا لا تعلق له
بالزمان بان يكون الزمان ظرفا له وهذا بمجرده لا يستلزم اختصاص
الازلية به تعالى قوله او قدم الممكن الذي تعلق به الارادة الظاهر ان
يقال وعلى الثاني وهو ان يكون تعلق الارادة قديما يلزم قدم الممكن
الذي تعلق به الارادة قوله واما التسلسل في التعلقات الى اخره ههنا
بحث وهو ان تسلسل التعلقات يقتضي ان يكون لهذه المتعلقات نحو من
الوجود فيلزم اجتماع امور غير متناهية في الوجود مترتبة وهو محال
عند الكل والجواب بانها موجودة في علم الله تعالى لا يدفع الاشكال لان الامور
الغير المتناهية الموجودة المترتبة محال سواء كانت موجودة في الخارج او
في مدرك من المدارك لجريان برهان التطبيق في الثاني كما يجري في الاول
وسياتي في مباحث علم الله ما يتعلق بذلك قوله حتى يكون ارادة وجود
الممكن لانه اراد وجود اي تعلق الارادة بوجود الممكن لانه تعلق الارادة
بتعلقها بوجود الممكن وتعلق الارادة بتعلق الارادة بوجوده لان الارادة
تعلقت بتعلقها لوجوده قوله وحينئذ يكون الحال كما تقول به الفلاسفة
من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية الى اخره اقول الفرق بين وقوع
سلسلة المتعلقات وما قاله الفلاسفة ظاهر فان الاستعدادات التي يقولون
بها لم تحصل معا بل يكون واحد منها بعد اخر واما التعلقات المذكورة فمتحققة
معا عند حصول المراد وانت تعلم ان لا انحصار ههنا بين الحاصرين الانحصار
بين الحاصرين يتصور على نحوين احدهما ان يكون الحاصران طرفي الامور
المحصورة ويكونان من جملتها والثاني ان لا يكون كذلك بل هما كطرفي طرف

تحصل

تحصل فيه امور ولا يخفى ان التعلقات المذكورة من القسم الثاني اذ الارادة
طرف والممكن طرف اخر والتعلقات حاصلة بينهما والاولى ان يقال
ان انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين على هذا الوجه ليس بمستحيل الا
اذا كانت الامور موجودا مع مانع الاول فيحصل مانع اخر وهكذا
فيلزم التسلسل فليتامل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قوله وعلى الثاني
يلزم الى اخره لان عدم ذلك المانع بواسطة عدم جزء من علته وعدم ذلك
الجزء بواسطة عدم جزء من ذلك الجزء وهلم جرا فلزم عند تحقق ذلك
المانع ان يكون جزء علته وجزء علة ذلك الجزء وجزء علة ذلك الجزء الثاني
ايضا موجودا فلزم اجتماع الامور الغير المتناهية وقت وجود المانع
قوله ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية حاصل ما ذكر انه يلزم
من قدم الشيء ان يكون له حال يكون القديم في تلك الحال خاليا من كل
حادث لكن عروض الحوادث الغير المتناهية له يستلزم ان لا يكون كذلك
بل يكون له في كل ان حادث قوله فان تقدم القديم على كل فرد الى اخره
حق العبارة ان يقال تقدم القديم على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون
القدم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها فظاهره يدل على تحقق
زمان سابق على كل فرد من الحوادث الغير المتناهية اي زمانا لا يكون فيه
شيء من الحوادث الغير المتناهية موجودا فيه وهذا الاستلزام ممتنع بل
باطل قوله واما الحوادث الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم الى
اخره والسر ان الحوادث لما كانت غير متناهية كانت مقارنة القديم
الحادث ماهيتها قديمة ايضا اذ لا يوجد زمان الا والقديم مقارن لواحد
منها فالواحد المبهم قديم وان كان كل فرد من الخصوصيات حادثة والحاصل

ان المقارنة مع فرد مبهم دايما لاينافي عدم المقارنة مع كل فرد من حيث الخصوصية
لان الجهة مختلفة **قوله** وكانه توهم ان حدوث الكل الى اخره اشار به الى
ان استلزام حدوث كل فرد حدوث الكل المجموع لم يحصل مقصوده الذي
هو لزوم المنافاة اذ لا يلزم من حدوث المجموع ان لا يكون فرد منه موجودا
في كل زمان وانما يستلزم لو استلزم حدوث الكل المجموعي ان لا يكون
شيء من اجزايه موجودا اصلا ثم يوجد وليس كذلك وتوضيح ما ذكره
ان الاعراض المذكورة شرطية مع نفي التالي وتفصيله انه لو كانت
المنافاة بين حدوث كل فرد ودوام المقارنة مع واحد منها متحققة
لثبت استلزام حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي لكن التالي باطل
فكذا المقدم ويرد عليه ان نفي التالي باطل بل حدوث كل فرد يستلزم
حدوث المجموع والى هذا اشار بقوله وانت تعلم فسادا الى اخره **قوله**
يجب ان يكون هذا انما يلزم اذا كان الماخوذ من احاد السلسلة غير
متصف بالسابقية في نفس الامر اما اذا كان متصفا بها فلا يلزم ما ذكر
اذ المكافي للمسبوقية التي فيه هي السابقية التي فيه ايضا فان **قيل**
اتصافه بالسابقية فرع ان يكون له مسبوق موجود بالفعل فاذا لم يوجد
يلزم المحال المذكور قلنا فلا يجري هذا البرهان في المعدات المتناهية
لانا اذا اخذنا واحدا منها كالمعد الاخير لا يكون متصفا بالمسبوقية
اذ كما ان الاتصاف بالسابقية فرع ان يكون له مسبوقية كذلك الاتصاف
بالمسبوقية فرع ان يكون له سابق موجود بالفعل لكن هذا لا يتصور في
المعدات المتناهية اذ لا يجتمع اثنان منها في الوجود اصلا فتامل **قوله**
بل العقل بمعونة من الوهم الى اخره فان **قيل** لا يخفى ان الحوادث المترتبة

الغير

الغير المتناهية لا يمكن ملاحظتها تفصيلا وملاحظتها اجمالا لا يظهر احتياجها الى
معونة الوهم ويكفي ان يقال اذا اخذ العقل جملة من الحوادث الى اخره
قلنا الحوادث اجسام جسمانيات وملاحظتها لا تكون الا بمعونة القوة الحسية
ولعل مراده من الوهم ما ذكر يؤيد ذلك ما قال بعضهم ان افعال القوى الدماغية
لا تتم الا بالوهم اي القوة الواهمة **قوله** فان جميع الحوادث موجودة الى
اخره لقايل ان يقول التطبيق بين السلسلتين الغير المتناهية من قبيل المقادير
واما الامور النسبية فلا يظهر وجه استحالة كونها امورا غير متناهية حاصلة
فيما بين شيئين على النحو الذي ذكرنا **قوله** واجيب عنه بان التسلسل
اللازم من حدوث العالم الى اخره حدوث العالم يتصور على وجهين
احدهما ان لم يكن جنس ما سوى الله تعالى موجودا معه في الازل والثاني
ان يكون جنس ما سواه موجودا فيه لكن كل شخص حادث بان يوجد شيء بعد
شيء بحيث لا يكون شخص معين من العالم موجودا ازلا وهو ظاهر قوله
عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء يدل على المعنى الاول وعلى هذا فلا
وجه للاحتمال الثاني ويندفع ما سينقله الشيخ عن بعض العلامة المتاخرين
وعن ابن تيمية ما قاله في العرش لكن الدلايل المذكورة في الكتاب في بيان
الخلاف بين المتكلمين بل المليين والفلاسفة دلت على ان اشخاص الاجسام
والاعراض باسرها حادثة وحينئذ يمكن الاحتمال المذكور ثانيا **قوله**
وانت خبير رد على الجواب المذكور وهو انا لا نسلم ان التسلسل اللازم من
حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المجتمعة في الوجود لم لا يجوز
ان يكون حدوثه على الوجه المذكور بان يوجد شخص عقيب شخص وهكذا
الى غير نهاية فلا تجتمع الامور المتناهية في الوجود ولا يلزم قدم شخص من

لا يضعف مدعاهم بجواز ان يكون [illegible] لان غرض الشارح ان دليلهم لا يثبت
وذلك لا ينتج ان لا يكون الامر [illegible] بعض المتاخرين
[illegible] عند الخصم وعليه ولم [illegible]
[illegible] المذهب المشهور
عند المتكلمين [illegible] ومنع ما سينقله [illegible]
منه

اشخاص العالم قوله او عدم امر موجود انما كان عدم امر موجود لان هذه
العلة لما كانت حادثة لا تكون عدما مستمرا فلا بد ان تكون عبارة عن
عدم امر موجود اي عدم عرض له لا عدما مستمرا من الازل ضرورة ان
ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء الى اخره فان ما لا يكون وجوده علة
وجود شيء لم ينتف وجود ذلك الشيء بسبب انتفاء وجوده واذا كان
كذلك لم يكن انتفاؤه بسبب ذلك الشيء لا بد ان يكون الى اخره لانه
لما كان مجموع الصورتين المذكورتين غير متناه فاما ان يكون كل منهما
غير متناه فلزم المط واما ان يكون واحد من القسمين متناهيا وعلى
هذا لزم ان يكون القسم الاخر غير متناه والا لزم ان يكون المجموع متناهيا
وهو خلاف المفروض فان قلت هذا بالنظر الى ما قاله من ان عدم الجزء
بسبب عدم المانع المستلزم لوجود المانع لوجود الجزء الاخير بسبب
وجود مانعه وكذا عدم الجزء المقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء
بسبب وجود مانعه فتجتمع تلك الموانع فاورد السوال عليه بقوله فان
قلت الى اخره قوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع توضيحه ان وجود المانع
للجزء الاخير من الحركة متحقق في حال عدمه ومانع الجزء المقدم موجود
في اول ان عدمه ويجوز ان ينتفي بعد ذلك الان فلا يلزم اجتماعه مع وجود
المانع من الجزء الاخير اذ يكفي في عدم الجزء المقدم حدوث مانع في ان وعدمه
بعد قوله وعلى الاول ـــ يلزم وجود الموانع المترتبة لان علة عدم كل مانع
لما كان وجود مانعه اي مانع ذلك المانع لزم ان يكون مستمرا باستمرار
معلوله ولما كانت عدمات الموانع مستمرة مجتمعة كانت على تلك الاعدام
وهي موانع تلك الموانع ايضا مجتمعة فيلزم اجتماع الموانع الغير المتناهية

في الوجود وتوضيحه ان عدم مانع الجزء الثاني من الحركة وهو الذي يلي
الجزء الاول الذي فرضنا حدوثه يكون بسبب وجود مانعه وعدم مانع
الجزء الثالث من الحركة هو الذي تقدم على الجزء الثاني منها اي من الحركة
بسبب وجود مانعه ايضا وهكذا فلزم اجتماع تلك الموانع وفيه نظر والاولى
ان يقال لما كان عدم موانع الجزء الاول بسبب عدم عدم مانعه اي مانع
ذلك الجزء فلزم ان يكون مانعه موجودا ولما كان عدم عدم المانع المذكور
حادثا يكون حدوثه بسبب عدم عدم مانعه اي مانع عدم المانع فيكون عدم
المجموع الاول وهو الذي بمنزلة السبعة فيما فرضناه ظهر انتهاء السلسلتين
ولما كانت اعداد هذه المجموعات متناهية كل منها اقل مما قبل بواحد يكون
المجموع الاول متناهية والوحدات التي سقطت في كل مرتبة قوله فان قلت
انما يلزم ما ذكر الى اخره ظاهر العبارة ان تحقق الواحد والاثنين والثلاثة
وغيرهما واقع سواء تركب العدد من الاعداد التي تحته اولا والجواب
ان المراد من قوله ما ذكرت لزوم الترتيب بين الاعداد اي على تقدير ان
العدد المعين لم يكن مركبا من الاعداد التي تحته كالعشرة اذا لم تركب من بكن جو
التسعة والواحد او من الثمانية والاثنين لم يحصل الترتيب بين الاعداد
لان علة الترتيب بين العددين كون احدهما جزء الاخر بخلاف ما اذا تركب
منهما فانه يحصل الترتيب فيقال الاثنان متقدم على الثلاثة لانه جزؤها والثلاثة
متقدمة على الاربعة لانها جزء الاربعة وهكذا فلزم الترتيب قوله قلت
هذا انما يتمشى اي تركب العدد من الوحدات لا من الاعداد التي تحته انما
يتمشى قوله اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور ذلك اي الى اخره لا يخفى
ان الستة مثلا ليست مجرد الاحاد بل هي صفة الستية وكذا السبعة ليست

بمجرد الاحاد بل الاحاد مع صفة السببية وبالجملة فيعتبر مع الاحاد شي اخر
هو كونها علي حد وقدر معين والمراد من الصورة ليست الا هذه الخصوصية
واما ان كل عدد متميز عن سائر الاعداد بخصوصية المادة فان اراد بخصوصية
المادة انه متميز عن سايرها بمجرد تركبه من الاحاد فليس كذلك لان كل
عدد كذلك وان اراد بها انه متميز عن سايرها بواسطة مادة بخصوصة
فخصوصيتها هي كونها اي الاحاد علي قدر معين وهو الصورة قال ابن سينا
وليس بعجيب ان يكون الشي واحدا من حيث صورتها كالعشرة مثلا والثلاثة
وله كثرة فمن حيث العشرية لها الخواص التي للعشرة واما كثرته فليس لها
صورة هي العشرية ومادة هي الاحاد المتكررة فان قلت امتياز الستة عن
الثمانية ليس بالصورة بل بزيادة وحدتين علي الوحدات التي في الستة
قلنا حقايق الوحدات متحدة فلا يلزم هنا اختلاف انواع ما تركب منها
الا بانضمام نوع اخر لكن من المعلوم ان حقيقة الستة مخالفة لحقيقة
الثمانية مثلا لاختلافها بالخواص فيجب ان يكون في كل منها صورة نوعية غير
الاحاد فتامل قوله وعلي ذلك بني الي اخره انه مبني علي وجود المجموع عند
وجود الاحاد فوجود الاثنين يستلزم وجود المجموع الذي هو الثالث
ووجود ثلاثة من الاحاد مستلزم لوجود المجموع الذي هو الرابع اذ لو لم
يكن المجموع موجودا عند وجود الاحاد ولم يصح القول بان مجموع اب مثلا
علة له اذ مجموعهما لما لم يكن موجودا لم يصح ان يكون علة فاعلية لشي لكن
وجود معروضا للعدد الاكثر مستلزم لوجود معروضا للعدد الاقل
وكون الثاني جزءا للاول لما ذكره يستلزم تركبه وبيان ابتنا البرهان
المشهور ان المجموع لو لم يكن موجودا لم يحتج الي علة حتي يجري البرهان عليه بان

اما نفسه او جزؤه او خارج عنه لكن وجود مجموع الممكنات مستلزم لوجود
المجموعات التي هي اجزاء المجموع الاول ولا خارجة عنه فيكون جزءا كما ذكره
فتامل قوله وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد لك ان تقول
اذا وجد اثنان كالهيولي والصورة فالقول بوجود المجموع اما ان اراد
به ان وجودا واحدا قايم بالمجموع وهذا الوجود غير كل واحد من الوجودين
القايمين بالهيولي والصورة واما ان لا اراد به ما ذكر فعلي الاول
يلزم ان يكون الهيولي متحدا مع الصورة بل مع الكل في الوجود ومغايرا لها
في الوجود ايضا وهو محال وعلي الثاني يلزم ان لا يكون الوجود لغير الاحاد
فيلزم ان لا يكون الموجود الا احادا ويمكن الجواب باختيار الشق الثاني
قوله فيلزم ان لا يكون الوجود لغير الاحاد قلنا ممنوع بل المجموع ايضا الغير
المتناهيين لا بد له من وجود كل منهما اذ لو كان احدهما معدوما مطلقا لم
يتيسر التطبيق ولم يحصل اصلا اذ لا معني لتطبيق المعدوم الصرف كما لا
يخفي واذا كان السلسلتان موجودتين كان كل واحد من احاد كل منهما
موجودا والا لزم عدم السلسلة لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا يكفي في تطبيق
السلسلة وجود كل منهما علي التعاقب لان العقل يحكم بانه لا بد لوجود كل
من الاحاد حين التطبيق قوله فليتامل لعل وجه التامل انه اذا لم يكن
الامور المتناهية موجودة معا لم يتيسر التطبيق اذ التطبيق بين الامور
التي ليس لها وجود اصلا في الخارج ولا في الذهن غير معقول فان قلت
الاشياء المتعاقبة وان لم يكن لها وجود في الخارج معا لكن لها وجود علمي
في المدرك العالي قلت وجود الاشياء في ذلك المدرك وجود اجمالي علي
ما صرح به الشارح العلامة كما سيجي ولا يخفي ان الوجود الاجمالي غير كاف

في التطبيق **قوله** بل لهم ان يدفعوا ذلك الى اخره توضيح السؤال والجواب
بعبارة اخرى مفصلة وان يقال الامور الغير المتناهية لا يمكن ان تكون
موجودة سواء كان منها ترتب او لا مثلا النفوس الناطقة اذا كانت غير
متناهية ويعتبر تارة مجموعها من غير اسقاط شيء ثم يعتبر مجموعها مع اسقاط
شيء اخر فنقول لا يخلوا اما ان يكون بازاء كل ما في الجملة الاولى شيء مما في
الثانية اي يكون بعد كل واحد مما في الاولى من الامور الغير المتناهية
شيء في الثانية لزم ان يكون الجزء والكل متساويين وان لم يكن بل كان شيء
في الجملة الاولى وليس في الثانية يلزم انتهاء في الجملة الثانية ولزم انتهاء
الجملة الاولى وانما انتهاء الثانية على التقدير المذكور لان اعداده بلغت
الى حد لم يبق بعده شيء وما كان كذلك فهو متناه ويظهر من هذا التقدير
ان قولهم في غير المترتبة لا يظهر الانتقال اي انتقال الزيادة الى طرف
اللاتناهي اذ ربما كان الزيادة في الاوساط لا يدفع الاستدلال المذكور
والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن بازاء كل ما في الاولى شيء مما في الثانية وانما
يلزم ان يكون المجموع الاولى اكثر من الثانية ولا نسلم ان الاكثرية الاولى
تستلزم انتهاء الثانية لم لا يجوز ان يكون التفاوت بين الجملتين باعتبار
ان شيئا مما في الاوساط من الجملة الاولى لا يكون بازائه شيء مما في الجملة الثانية
قوله لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد الى اخره يعني يحصل ههنا مجموعات
بعضها جزء من بعض اخر وهو يستلزم الترتيب بينهما **قوله** فاذا توهم تطبيق
المجموعات المترتبة الى اخره توضيحه ان تطبق سلسلة المجموعات التي اولها
المجموع من غير سقوط على سلسلة المجموعات التي اولها المجموع الذي اسقط
عنه واحد فنقول لا يخلوا اما ان يكون بازاء كل مجموع مما في السلسلة الاولى

شيء

شيء مما في السلسلة الثانية فيلزم انتهاء السلسلة الاولى ايضا لان زيادتها على الثانية
بواحد هو المجموع الاول بلا اسقاط شيء منه وما زاد على المتناهي بقدر متناه فهو
متناه وانتهاء السلسلة الثانية الى المجموع الذي لا يكون بعده مجموع وهو
الاثنان فكذا انتهاء السلسلة الاولى اليه وان شئت زيادة توضيح فنقول
انه حصل ههنا مجموعات مترتبة لان كلا منها جزء مما تركب منه ومن الواحد
الذي اسقط كما اذا فرضنا سلسلة من عشرة فان مجموع العشرة مركب من
مجموع التسع ومن واحد ومجموع التسعة مركب من مجموع الثمانية ومن واحد
ومجموع الثمانية مركب من السبعة ومن واحد وهكذا في كل مرتبة فيكون هناك
مجموعات مترتبة لان بعضها جزء مما فوقه كالتسعة فانها جزء من العشرة والثمانية
جزء من التسعة والسبعة جزء من الثمانية فاذا اعتبر سلسلة هذه المجموعات
واعتبر مبداها المجموع الاول الذي هو بمنزلة العشرة فيما فرضناه وطبق
على سلسلة المجموعات التي مبداها المجموع الثاني الذي هو جزء من موجوده
ووجوده عبارة عن مجموع وجودات الاحاد لان وجود اثنا قائم بالمجموع
قوله لجواز كون علمه بسيطا الى اخره ههنا بحث وهو انه لا يخلوا اما ان يكون
علم الله تعالى عبارة عن صور الاشياء وتهيأتها بنحو الوجود العلمي او يكون عبارة
عن اضافات بينه وبين الاشياء وعلى كل تقدير يلزم ان يكون لكل منهما نحو من
الوجود والعلم ان كان عبارة عن الاول فلا حاجة للبساطة لان صورة ا غير
صورة ب مثلا فالامور الغير المتناهية يجب ان يكون لها صور غير متناهية
ولو كان المراد بالبساطة هو العلم الاجمالي كما نقله فعليه ان العلم الاجمالي
بالاشياء عبارة عن كونها موجودة بوجود واحد فيلزم ان يكون الحمل
بين المفهومات المتعددة في الوجود صحيحا لانه هو يستدعي اتحادا في

الوجود واما انه يستدعي الاتحاد في الوجود الخارجي ممنوع الا ترى ان كثيرا من
الامور التي ليس لها وجود في الخارج بل لا يمكن ان تكون موجودة تصح الحمل
هنا كالابوة مثلا فانها ليس لها وجود اصلا ويصح حمل الاشياء عليها وان
كان عبارة عن الثاني وهو الاضافة يلزم ان يكون المتضايفان اى الشيان
اللذان بينهما الاضافة موجودين ويجري الكلام المذكور فيهما ويمكن
ان يقال ان الحمل يستدعي الاتحاد في الوجود الخارجي محققا او مقدرا على
معنى ان الشيئين اللذين بينهما الحمل لو كانا موجودين في الخارج لكانا
متحدين والى ذلك اشار صاحب المواقف بقوله ومعنى حمل الحيوان على
الانسان مثلا ان هذين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما الخارجية
او الوهمية واحدة نعم اشكال قوى وهو ان الامور لو كانت معلومة لله
تعالى بالاجمال كما ذكر لزم عدم التمايز بين الصور في علمه تعالى ويلزم
محذوران احدهما انه لا يمكن له ايجاد شيء بالارادة والاختيار لانه
ما لم يتصور شيء بخصوصه لم يمكن ايجاده بالاختيار والثاني لزوم النقصان
في علمه تعالى عن ذلك لان العلم التفصيلي اكمل من العلم الاجمالي ويمكن
الجواب عن الاول بانه اذا اراد ايجاد شيء ميز ذلك الشيء من بين الاشياء
المذكورة تمييزا بعلم خاص تفصيلي فيوجده وفيه نظر لان تمييز شيء مخصوص
وافراده من بين الاشياء يستدعي تصوره بخصوصه سابقا ويمكن ان يقال
علمه تعالى بالاشياء المقدرة وجودها على طريق التفصيل واما العلم بالاشيا
التي لا يوجد اصلا فبطريق الاجمال فاندفع المحذور وهذا من سوانح
الوقت وما راينا في كلام احد وعن الثاني ان العلم التفصيلي كامل بالنسبة
الى الشخص الذي امكنه العلم التفصيلي لكن العلم التفصيلي بالاشيا الغير

المتناهية غير ممكن لجريان برهان التطبيق وذلك ان نقول الاحتمال المذكور
جار ههنا ايضا بان يقال بعض الاشياء معلوم تفصيلا وبعضها اجمالا على
النحو الذي فصلناه فليتامل في هذا المقام قوله لتجاوزا الى القول بان
تعلق العلم بالحوادث انما يتعلق بتحقق وقت وجودها الى اخره ما راينا
هذا في الكتب المعتبرة والذي في المواقف والمقاصد ان تعلق العلم بالامور
المتغيرة يتغير بتغيرها فاذا كان زيد غير موجود تعلق علم الله تعالى بعدمه
واذا صار موجودا تعلق علم الله تعالى بوجوده فتتغير التعلقات وتحدث
وهذا لا يستلزم الجهل الموجب للنقص بل الجهل الموجب له ان يكون علمه
تعالى متعلقا بشيء والواقع خلافه فمحصل كلامهم ان علمه تعالى في الازل
متعلق بعدم الحوادث وانها ستوجد في الازمنة المقدرة المعينة في علمه
تعالى ثم حين وجودها يتعلق العلم بوجودها وهذا عين العلم بالحوادث
لا الجهل بها وليس في كلامهم ان علم الله تعالى لا يتعلق في الازل بالحوادث
مطلقا لا بوجودها ولا بعدمها بل مؤداه ان علمه تعالى متعلق بها ازلا
وابدا غاية الامر ان تعلقه يتغير بتغير الحوادث اذ العلم يجب ان يكون
مطابقا للمعلوم نعم يرد عليه قسم انه لما لم يكن الموجود الا ما هو في الخارج
كيف يتعلق العلم بالمعدوم مع جزم العقل بانه لا يمكن التعلق بين الموجود
والمعدوم مطلقا وفيصل الكلام ان التصورات جميعها معلومة لله
تعالى ازلا وابدا وتعلق بها علمه في جميع الازمنة وليس تعلقه بها حادثا
ولا متغيرا وانما تغير التعلق في العلوم التصديقية فانه تعالى عالم في الازل
بعدم العالم اي تعلق علمه بعدمه ثم بعد وجوده تغير التعلق بالعدم الى
التعلق بوجوده فان اراد ان المتكلمين قالوا بان تعلق العلم بمهيات الحوادث

وان ارادوا [illegible] قالوا ان يتحقق [illegible]

انما يتحقق وقت وجودها فهو مسلم ولا محذور فيه **قوله** فيلزمهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث ان كان معناه انه يلزم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بمهيات الحوادث فظهر انه غير لازم وان كان معناه انه يلزم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بمهيات الحوادث بان الحوادث موجودة فلقائل ان يقول انه مسلم وامتناعه مسلم حتى يتبين **قوله** والتعقل الاجمالي للباري تعالى هو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج فان **قيل** ايجاد الصور بالتفصيل في الخارج اذ المعنى الاجمالي مبهم لا يصلح ان يكون سببا لمعين **قلت** عند الفلاسفة يوجد الباري تعالى الاشياء بالايجاب لا بالاختيار حتى يجب تصور المراد بالتفصيل فمحصل كلامهم ان ذاته تعالى تقتضي وجود اشياء في اوقات معينة بشرائط مخصوصة فان **قيل** فما معنى كون العلم الاجمالي خلاقا للصور التفصيلية في الخارج **قلت** معناه ان الاول سبب لوجود الثاني يعني يوجد الاشياء واحدا واحدا على النحو الذي تعلق علمه الاجمالي بها فتامل فان فيها مباحث **قوله** ثم اقول الى اخره الغرض من هذا الكلام دفع سؤال عسى ان يورد وهو ان العقل يجزم بعدم تناهي الزمان فيكون موجودا ازلا فيكون ما قام به وهو الجسم ايضا ازليا فيكون العالم قديما **قوله** وقولهم انما يجزم بتقدم اجزاء الزمان على بعض الى اخره اعلم ان بعض الفلاسفة ذهبوا الى ان الزمان بمعنى الامر الممتد موجود في الخارج وبعضهم لما ظهر لهم امتناع وجود هذا الامر ذهبوا الى ان الموجود هو الان السيال الموجود في الازل الى الابد الذي هو راسم للامر الممتد في الخيال فاراد بهذا الكلام وما سبق ان يفيد منع وجود الزمان مطلقا فان بعضهم استدلوا على وجوده

بان

نوع العلم به في التفصيل لان تعقل الشيء اجمالا لا يصح ان يكون سببا لوجود المتشخص المعين في الخارج صح

بعضهم

بان الزمان بعضه متقدم وبعضه متاخر بحسب حكم العقل وما هو كذلك يجب ان يكون في الخارج شيء موجود راسم لذلك الامر الممتد الذي يوصف بالتقدم والتاخر واذا كان موجودا كان قديما والا لزم وجود الزمان على تقدير عدمه كما ذكر في موضعه فاجاب بمنعه قياسا على المكان فان بعضه متقدم على البعض بحسب العقل رتبة ووضعا مع ان المكان بمعنى البعد غير موجود ولا راسم له ايضا موجود وكلامه الاول وهو انه كما ان البعد المكاني متناه الى اخره يدل على ان الزمان الغير المتناهي والمكان الغير المتناهي ليسا محققين وقوله واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء الى اخره معناه انه لو ثبت تناهي الزمان بحسب الخارج على تقدير وجوده فيه لم يكن قبله شيء قبلية زمانية لا لان الزمان غير متناه بل لانه لا زمان قبله حتى يكون شيء متقدما عليه بالزمان ومن هنا ظهر حدوث العالم اذ لما كان الزمان متناهيا ولم يكن قبله شيء موجود قبلية زمانية فلم يكن شيء من العالم قبله موجودا فيكون العالم حادثا ولك ان تقول انه ان اراد انه لا شيء قبل الزمان قبلية زمانية كما هو المتبادر فلا يلزم منه ان لا يكون شيء موجودا قبله مطلقا ثم لا يجوز ان يكون شيء من العالم موجودا قبله لكن لا قبلية زمانية بل بنحو اخر من القبلية كقبلية الله تعالى وتقدمه على الزمان وان اراد انه لا شيء قبل الزمان مطلقا فمسلم حتى يتبين **قوله** واختلفوا في وقوعه الى اخره قال في شرح المقاصد اختلفوا في ان حشر الاجساد بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد التفرق والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين **وقال** بعض اكابر اهل العيان الذوات

اذا دخلت في الوجود لم تعدم وانما تقدم صفاتها وما يتعلق بها **قوله**
اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود الى اخره فقد يقال ايضا المراد من كونها
دار الخلود ان من دخل فيها لا يخرج عنها واما فناء ما فيها بشيء اخر وفيه
نظر وههنا كلام اخر وهو ان الاية المذكورة دالة على عروض الهلاك
والفساد لكل شيء ولا يخفى انه اذا فني اشخاص ما في الجنة اعم من احرابها
وما حد فيها وحصل اشخاص اخر صح انه هلك الجنة ولعل هلاكها يكون
بذلك الطريق ويكون الجنة بنوعها محفوظة دايما وان تبدلت اشخاص
انواع ما فيها وهذا لا يدل على فناء ادريس ولا على عدم خلوده فيها من
الاية لان غاية ما لزم عروض الهلاك لان معناها ان الهلاك والفناء
عارض لكل شيء من زمان الا ادريس ولعله هلك ثم دخل الجنة وبعد ان
دخلها يمكن ان يتبدل اشخاص انواع ما في الجنة مع بقاء انواعها وخلود
ادريس فيها واما ان الله تعالى امات ادريس ثم احياه وادخله الجنة
كما في بعض كتب التفاسير **قوله** وعلى ان النظر واجب لقايل ان يقول
الواجب تقديم هذا على حدوث العالم وفنايه لان الغرض الاصلي من
النظر معرفة الله تعالى والجواب انه الغرض الاصلي لكن حصولها بالعلم
بحدوث العالم فان النظر في حدوث العالم يدل على وجود الواجب اذ
الحدوث يدل على وجود ما حصل به احداث المحدث فهو اي حدوث
العالم مقدمة النظر وكذا فناؤه يدل على حدوثه اذ القديم لا يقبل
الفنا وعلى امكانه الذي يستلزم وجود الواجب تعالى **قوله** بمقدار
الطاقة البشرية فيه انه مبهم لان الطاقة مختلفة بحسب الافراد فلم يعلم
المراد منها ويمكن الجواب بان المعتبر ما يطيق معرفة اكثر افراد النوع

فهذا

فهذا هو الواجب فلا يرد ان قد يوجد احد لا يقدر على معرفة الباري اصلا او
يقدر على بعض صفاته السبعة دون البعض اذ الاكثر قادر على معرفة ما
ذكر **قوله** ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية محتاجة الى
البرهان فيه نظر لان كونها محتاجة الى البرهان لا يستلزم ضعف
الدليل والاستدلال على بساطة الواجب عقلا انه لو كان له جزء عقلي
والجزء العقلي موجود في الخارج عند المحققين غايته ان وجوده متحد مع
وجود الكل فيلزم ان يكون للباري تعالى حقيقة غير الوجود لكن قد
ثبت في موضعها انه عين الوجود هكذا ذكره الشارح العلامه في شرح
الهياكل ويمكن اتمامه بوجه اخر هو ان الموجب لاتحاد وجود الجزئين اما
ان يكون ذاتاهما او احدهما او شيء اخر غيرهما والاخران باطلان لاستلزام
الثالث كونهما ممكنين فالمركب منهما اولى بان يكون ممكنا واستلزام الثاني
ان يكون احد الجزئين واجبا دون الاخر وكذا الاول للزوم توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد هو الوجود الواحد لا يقال لم لا يجوز ان
يكونا معا علة مستقلة للوجود الواحد فلا يلزم توارد علتين مستقلتين
وانما يلزم لو كان كل منهما علة تامة وهو ممنوع لانا نقول لو كان الامر
على ما ذكر لاحتاج كل واحد من الجزئين في الوجود الى الجزء الاخر لان وجودهما
مما نشأ من مجموعهما فيكون كل واحد منهما علة ناقصة للوجود الواحد
العارض لهما فيكون كل منهما ممكنا لان المحتاج في الوجود الى الغير ممكن
واذا كان كل من الجزئين ممكنا كان المجموع ممكنا ايضا **قوله** العجز عن درك
الادراك ادراك اي العلم بالعجز عن درك المدرك ادراك والمراد ان
اليقين بالعجز عن درك كنه ما هو مدرك نوع ادراك اي علم به **قوله**

وضمنه امير المؤمنين علي رضي الله عنه الى اخره اي جعل كلامه متضمنا لكلام الصديق وقوله البحث عن سر ذات السر اشراك اي البحث عن حقيقة ذات السر اي صاحب الحقيقة المخفية عن نظر العقول وهو ذات الواجب تعالى اشراك وانما كان اشراكا لان ليس من شان الممكن ان يعرف كنه ذات الواجب تعالى بل لا يعرف الواجب الا الواجب كما قيل لا يعرف الله الا الله فمن اراد البحث عن كنه الاله فكانه ادعى انه اله من جنس الواجب وهو اشراك ومراده رضي الله عنه من الاشراك هذا القدر **قوله** فمعرفة مقدمة الواجب المطلق الى اخره المراد من الواجب المطلق ما لا يتقيد وجوبه بشيء لو لم يكن ذلك الشيء حاصلا لم يكن الواجب واجبا كالصلاة بالنسبة الى الوضوء فان وجوبها ليس مقيدا بالوضوء حتى لو لم يكن الشخص متوضيا لم تكن الصلاة واجبة عليه بل عليه ان يتوضا ويصلي واما الواجب المقيد فهو الذي يكون وجوبه مقيدا بحصول شيء كالزكاة فانها انما تجب على من وجد النصاب فاما من لم يجده فلا تجب عليه الزكاة ولا يجب على المكلف تحصيل النصاب كما وجب على المكلف الوضوء **قوله** المنصوب للذب الذب الدفع والمنصوب للذب الشخص الذي نصب لدفع شبه الطاعنين في الدين وابطال قوتهم على المسلمين ولتقرير قواعد الدين **قوله** مسافة القصر هي عند الشافعي ستة عشر فرسخا ومسافة العدوى هي التي يتمكن المبكر اليها من الرجوع الى مسكنه ليلا **قوله** وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن له دليلا تفصيليا هذا صريح في ان المعتبر في الايمان هو اليقين خلافا لما قاله البعض منهم صاحب المواقف ان الظن الغالب كاف في الايمان **قوله**

[illegible]

15

يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد انما كان فعلا اختياريا على ما ذكروه لانهم حكموا بانه اول الواجبات والواجب لا يكون الا فعلا اختياريا **قوله** اما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فان المشروط يتضمن التكليف بالشرط فاذا قيل لاحد صل فكانه قيل له توضأ وصل وكذا التكليف بالكل يستلزم التكليف بالجزء لانه لا يمكن وجود الكل بدون الجزء فاذا قيل صل فكانه قيل اقرأ واركع واسجد وغير ذلك ولما لم يكن التكليف بالكل والمشروط بدون التكليف بالشرط والجزء كان التكليف بالاولين بدون التكليف بالاخرين محالا لا غاية الامر ان التكليف بالمشروط صريح والتكليف بالشرط ضمني فكذا التكليف بالكل صريح والتكليف بالجزء ضمني فتامل **قوله** لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم هذا الاختلاف انما نشأ من ان في حال العلم بالشيء يحصل ثلاثة اشيا احدها الصورة القائمة بالنفس وهي الكيفية والثاني قبول النفس لها وهو الانفعال والثالث اضافة خاصة حاصلة بين النفس وذلك الامر المعلوم فاختلفوا في ان العلم اي امر من تلك الامور والمتكلمون لما نفوا الوجود الذهني وقيام الصورة بالنفس يلزمهم ان يقولوا ان العلم عبارة عن الاضافة المذكورة فلا يحصل عندهم من الامور الثلاثة الا الاضافة وانما اختار المحققون ان العلم من مقولة الكيف وهو الصورة لان العلم يوصف بالمطابقة وعدمها والصورة تتصف بهما واما الانفعال والاضافة فلا وجه لاتصافهما بالمطابقة وعدمها وتمثيلهم بحركة المفتاح تناسبه لان فعل الشخص هو التاثير القايم به ولا يخفى ان حركة المفتاح ليس التاثير القايم بالمحرك بل صفة قايمة بالمفتاح **قوله** قال في المواقف وههنا مذهب

اختاره الامام الرازي الي اخره لك ان تقول هذا مذهب الحكما بعينه فانهم
ايضا قايلون بان العلم بالنتيجة بعد النظر واجب وجوبا عقليا وغير
متولد منه اذ هم لا يقولون بالتولد والجواب ان مراد الامام انه يجب
صدور النتيجة عن الله تعالى باختياره بعد حصول النظر بخلاف الحكماء
فانه لا دخل للاختيار عندهم بل صدوره لعين الايجاب فان قلت اذا
كان صدور العلم بالنتيجة بسبب القدرة والاختيار لم يكن صدوره
واجبا علي الله تعالى اذ الاختيار ينافي الوجوب قلت صدور الاختيار
بسبب ان صدور النظر عن الشخص بقدرته تعالى وارادته وفي قدرته
تعالى ان يمنع الناظر عن الاشتغال به حتى لا يترتب عليه العلم بالنتيجة
فيحصل مذهب الامام ان الله تعالى قادر علي عدم العلم بالنتيجة بمنع
اشتغاله بالنظر وترتب المقدمات لكن بعد النظر الصحيح يجب عليه ان
يحصل العلم بالنتيجة والاولى ان يقال ان الوجوب المذكور لا ينافي
الاختيار لان المراد بالاختيار صدور الشيء بسبب الارادة وان لم يصح
عدم الصدور قوله ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم علي النظر
اذ غاية ما لزم من مذهب الامام ان العلم بالنتيجة واجب عند حصول
النظر وبمجرد ذلك لا يثبت توقف احدهما علي الاخر قوله وذلك
لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد لا
يخفى ان كون تعلق الارادة بايجاد البياض مستلزم لتعلقها باعدام السواد
لا يستلزم عدم توقف الاول علي الثاني مع انه يمكن المناظرة بان
البديهة تحكم بانه ما لم يزل السواد عن المحل لا يمكن وجود البياض فتبين
زوال السواد عن المحل ووجود البياض فيه ترتب عقلي وهذا هو التوقف.

قوله وكل ما يمكن تعلق ارادة الله فهو ممكن الوجود بدون توقف تاثيره
على شيء نعم هو ممكن الوجود البتة واما عدم توقف تاثيره على شيء فمع حتى
يتبين ثم لا يجوز ان يكون تاثيره في شيء يتوقف علي تاثيره في شيء اخر ولا
قوله وقد صرح به في الشفا قال في الفصل الرابع من المقالة التاسعة
من الهيات الشفا فاذن الموجودات كلها وجودها عنه وقال فيه ايضا
وهو فاعل الكل بمعنى انه الوجود الذي يفيض عنه كل وجود فان ظاهر
هاتين العبارتين ان لا فاعل لكل موجود غيره اذ لو كان شيء اخر فاعلا لموجود
لم يصح بحسب الظاهر اطلاق القول بانه فاعل الكل ولا ان كل موجود صدر
عنه واما ما يتوهم من ان المراد ان له تعالى دخلا في وجود كل شيء بان
يكون اما فاعلا له او فاعلا لفاعله او لفاعل فاعله وهكذا فهو صرف
اللفظ عن الظاهر بلا باعث بل مع الباعث على عدمه قوله مهما ما
امكان اللازم لمهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى يلزم من هذا وجود
ممكن قديم اذ ما كان امكانه كافيا في صدوره عن الواجب يكون قديما
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة الا ان يقال المراد من قوله
امكانه كاف انه لا يحتاج الي غير ارادة الواجب وكذا قوله وذلك انما
ينتظم بحركة قوله فيلزم قدم العالم فهذا هو مذهب الفلاسفة كما صرح
به الشارح العلامة كما يجي وقد صرح الامام الغزالي بتكفير الفلاسفة
بالقول بقدم العالم قوله وكون الهوية عين المدرك الي اخره محصله
ان الهوية غير مدركة اذ لو كانت مدركة لكان ادراكها سهلا لكونها عين
المدرك لكن ادراكها ليس سهلا لكثرة وقوع الاختلاف فيها واذا لم تكن
الهوية مدركة كان ادراك الامور البعيدة متعذرا فلم يكن النظر مفيدا.

فيهما فاجاب اولا بانا لا نسلم انه لو كان الهوية مدركة لكان ادراكها سهلا ولو سلم ما ذكر فلا نسلم انه اذا لم تكن الهوية مدركة كانت الامور البعيدة غير مدركة ايضا حتى يتبين قوله قلت على ان كثرة الاختلاف الى اخره محصل الدليل الاول من الدليلين الذين ذكرهما ان كثرة الاختلاف في معرفة الله تعالى يدل على عدم حصول العلم به بالنظر فاجاب بان كثرة الاختلاف في الاحتياج يدل على عدم العلم به اي بالاحتياج اليه بالنظر لكنهم معترفون بان العلم بالاحتياج اليه حاصل بالنظر لانهم يستدلون عليه بدليلين قوله قال المصنف ما لم يزل ولا يزال ان قيل يجب ان يكون هذا مؤخرا عن قوله واجبا وجوده ممتنعا عدمه لان عدم الزوال في الماضي والمستقبل لازم من وجوب الوجود وامتناع العدم قلنا جعل عدم الزوال لا ذكرا لمدعى وامتناع العدم دليله والمدعى بذكر الدعوى اولا ثم يجري الدليل عليه قوله يكون تخصيصه بسبب الاضافة الى الغير الى اخره والبرهان عليه انه يجب انتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب ويجب ان يكون الواجب عين وجوده لا مقتضيا له لما سيجيء في قول الشارح العلامة ان بديهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد قوله اثر الفاعل فيه نظر اذ لا يخفى ان اثر الفاعل اما هو ذات الممكن كما هو مذهب البعض او وجوده كما هو مذهب بعض اخر فان كان المراد من اثر الفاعل الامر الاول لزم ان يكون مبدا لانتزاع نفس الذات فلم يبق فرق بين الواجب والممكن فيما ذكر وان كان المراد الامر الثاني يلزم ان يكون نفس الوجود مبدا لانتزاع الوجود اي من حيث ان له فاعلا فالجواب ان المراد ان الذات من حيث هو اثر الفاعل اي من حيث ان له فاعلا مبدا لانتزاع الوجود ولا يخفى ان الواجب

ليس

ليس كذلك قوله قلت القائلون بالعينية الى اخره لا يخفى ان هذا الجواب دال على بطلان مذهب المتكلمين ان الذات علة للوجود الخاص لكن السؤال هو انه لما كان المراد بعينية الوجود للذات ان تكون الذات مبدا لانتزاع المعنى المشترك وهذا المعنى مشترك بين مذهبي المتكلمين والحكما كان مذهب كل من الفريقين ان وجود الواجب عينه لكن المذكور في الكتب ان مذهب المتكلمين ان الوجود غير الواجب ومذهب الحكما انه عينه والجواب المذكور لا يدفع هذا السؤال والوجه ان يقال ان المراد بالوجود عند القائل بكون الوجود الخاص عين الواجب معناه ان ذاته بذاته منشا للاثار وليس الممكنات كذلك بل يحتاج في ذلك الى ان يعرض له وجود خاص والعام في ضمنه اذ ما يوجد لهذا الوجود لم تصر منشا لشيء وتوضيحه ان اتصاف الواجب بالوجود وحصته وان كان امرا دائما لازما لكن مبدائيته للاشياء ليس بواسطة هذا الاتصاف بل هو بذاته منشا للكائنات بخلاف الممكن ثم ان الدليل المذكور لو تم ليدل على ان الوجود المطلق عين الواجب بان يقال لو كان الوجود المطلق زايدا على الواجب متصفا به فلا بد لذلك الاتصاف من علة اتصافها بالوجود المطلق فان كان الذات علة لذلك الاتصاف لزم تقدم اتصافها بالوجود المطلق على اتصافها بالوجود المطلق ولزم الدور ويمكن ان يقال ان اريد ان الشيء ما لم يوجد بالوجود الخاص لم يوجد سببا اخر فهو مسلم ولكن لا يلزم عينية الوجود المطلق فان قيل الوجود الخاص يستلزم المطلق فاذا كان الخاص علة لشيء كان المطلق ايضا كذلك فلزم المحذور المذكور قلنا اذ لا يلزم من كون الملزوم سببا لشيء ان يكون لازمه كذلك فان العلة

نقول ان الشيء ما لم يوجد بالوجود المطلق لم يوجد [illegible]
اي يتوقف ايجاده [illegible] على وجوده المطلق [illegible]
وان اريد [illegible] مقصودا بالعرض [illegible] ح ح

التامة علة لمعلولها مع ان لازمها وهو ذلك المعلول ليس كذلك والا لزم عليه الدور **قوله** والا لزم عليه ما على المعتزلة بل اراد ان لقدرة العبد مدخل الى اخره فلا يخفى ظاهر العبارة وهو نفي الاستقلال واثبات المدخلية دال على ان مجموع قدرة الرب والعبد مؤثر في فعل الطاعة بان يكونا معا فاعلين لوصف الطاعة ولا يخفى ان الدلائل النقلية مثل ما ذكر دلت على ان ليس لقدرة العبد مدخلا في خلق شيء من الاشيا بان يكونا شريكين في الخلق كما دلت على ان قدرة العبد ليست علة مستقلة فان كان المراد من كون القدرة لهما مدخلا بطريق الكسب رجع الى راي الاشاعرة ومثل هذا لازم على ابي اسحاق والجواب ان الدلائل العقلية دلت على ان الموجد هو الله تعالى لانه مع نفس اخر موجد الشيء بان يكون كل منهما فاعلا له لكن لا بالاستقلال ولا يلزم من مجرد الدلائل المذكورة ان لا مدخل لشيء اخر في الايجاد بان يكون طاعة اذ هذا لا يقدح في حصر الخالقية في الله تعالى كما هو مذهب ابي اسحاق فان الدلائل النقلية دلت على ان الخلق بمجرد قدرة الله تعالى لا بمجموع القدرتين **قوله** والجواب ان القدرة لا تستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب قد عرفوا الكسب بتعلق القدرة بالفعل لا على وجه التاثير وهذا امر خفي فانه اذا لم يكن للقدرة تاثير فما وجه تعلقها به فان **قيل** تعلقها به هو ان تكون موجودة عنده **قلنا** من اين يعلم وجودها عنده فان قيل علم وجودها من الفرق بين حركة الماشي المرتعش وحركة المختار بالبديهة **قلنا** الفارق هو الارادة فان حركة المرتعش حصلت من غير ارادة وحركة المختار حصلت بها والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة

لا

لاحد المقدورين بالوقوع فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان تكون مخصصة لاحد مقدوري الله تعالى بالوقوع بان عادة الله تعالى لا غيره جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن ذلك الطرف فجوابه انه ان اريد بالقدرة مجرد صلاحية ظهور الفعل معه وتركه بارادته فهي حاصلة وان اريد بها شيء اخر بان تكون كيفية وجودية قائمة بالفعل موجودة عند وجود الفعل فممنوع حتى يبرهن عليه لكن المذكور في الكتب ان القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند الاشاعرة صفة توجد الفعل معها **قوله** وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم لا يخفى ان استقلال الشخص بالتصرف والملك منفردا على الاطلاق كمال وخلافه نقص فدعوى كون هذه المقدمة خطابية بل شعرية خلاف الانصاف غاية الامر ان تكون خفية على بعض الاذهان ولا يلزم منه كونها خطابية او شعرية فان القضايا البديهية الحدسية خفية بالنسبة الى بعض الاذهان ولا يقدح ما ذكر في كونها حدسية بديهية **قوله** وكذا الحال في القدرة والارادة فنقول القدرة عبارة عن الشيء الذي يكون الموجد به موجدا لكن الشيء الذي يكون به الباري تعالى موجدا نفس ذاته فيكون نفس القدرة وكذا نقول الارادة هي الشيء الذي يكون الفاعل به مرجحا لاحد الطرفين على الاخر لكن الشيء الذي به يكون الباري مرجحا لاحدهما هو نفس ذاته فيكون ذاته نفس الارادة **قوله** واستدل الفريقان الى اخره هذا مذهب الفلاسفة واما المعتزلة فلا يقولون بان الباري تعالى واحد من جميع الوجوه لا يمكن صدور الكثير

منه كيف وهو يستلزم ان لايكون مستقلا في خلق السموات والارض قوله
لان من يقول ان علة الاحتياج هو الحدوث يعني القديم الممكن الى اخره فيه
نظر فان المتكلمين باسرهم على ان علة الاحتياج هو الحدوث مع ان الاشاعرة
منهم على ان الصفات الذاتية موجودات قديمة وكذا قال السيد في
شرح المواقف الاشاعرة كافة زعموا ان الله تعالى صفات موجودة قايمة
بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات مستند الامر بجعلوا
القديم مستندا الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذا القول منهم
مناف لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث والجواب ان ما قاله العلامة
الشارح ان الاشاعرة لم يقولوا بما ذكروا اللازم مما ذكر في شرح المواقف انه
يلزم عليهم ان لا يعترفوا به فلا تناقض قوله اذ ايجادها بالاختيار غير
متصور ايجاد العلم والقدرة والارادة غير متصور كما ذكر لان ايجاد
الشيء بالاختيار فرع الارادة والقدرة وهما فرع العلم فالثلاثة متقدمة
على الايجاد بالاختيار فلا يتصور ان يوجد واحد من هذه الثلاثة بالاختيار
والا لزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل لان العلم المتقدم على ايجاده
العلم بالاختيار ان كان عين العلم الذي وجد بالاختيار لزم تقدم الشيء
على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه فان كان موجودا بالايجاب فهو
المط وان كان بالاختيار لزم ان يتقدم عليه اخر وهكذا واما السمع
والبصر والكلام فلا يلزم امتناع ايجادها بالاختيار قوله لانه اراد به
نفي العينية فيه بحث لان نفي العينية بمعنى انهما ليسا معنيين مختلفين
وان نفي مذهب الحكما لكن لا ينفي مذهب المعتزلة على ما مر سابقا اذ صرح
الشارح العلامة رحمه الله ان مذهبهم ان صفاته تعالى من الاعتبارات

العقلية وقول المصنف رحمه الله انه متصف بصفات الكمال لا ينفي مذهبهم
كما لا يخفى فان قيل ان مذهب المعتزلة نفي العينية بمعنى ان ذات الواجب
وصفته ليسا موجودين مختلفين فما ينفي العينية ينفي مذهبهم ايضا قلنا
قول المصنف لا ينفي العينية بالمعنى المعتبر عند المعتزلة بطريق البرهان
قوله بل معناه ما يعبر عنه في الفارسية بدانا الى اخره لكن الاولى ان نقول
دانا من قام به واما مي كما ان العالم من قام به العلم فالاولى ان يقال
معنى العالم في اللغة ما ذكر لكن التحقيق ان العالم من ينكشف له الشيء
وهذا اعم من ان يكون بقيام صفة بالعالم او بذات العالم نفسه قوله
اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه اي نفي ما هو غير منفي
من زيد بل هو ثابت له من نوع زيد فالحاصل انه يثبت من زيد وينفي عما
هو من نوعه كالحصول في الدار في المثال المذكور فانه مثبت لزيد ومنفي
عن نوعه فالمراد من ليس في الدار غير زيد ليس في الدار انسان غير
زيد والمراد من ليس فيها غير عشرة رجال ليس فيها انسان غير عشرة
رجال لا ان ليس فيها غير مطلقا قوله اذ يجوز ان يكون وجود القديم
متوقفا الى اخره فان قيل يمكن ان يقال ايضا ان المراد من انفكاك
كل منهما عن الاخر وجودا امكان الانفكاك المذكور بالنظر الى ذاتهما
والجسمان يمكن انفكاك كل منهما بالنظر الى ذاتهما بخلاف الجزء والكل
والصفة والموصوف فانه لم يجز انفكاك كل منهما عن الاخر في الوجود
لان الجزء الموصوف وان امكن انفكاكهما عن الكل والصفة لكن الكل والصفة
لا يمكن انفكاكهما عن الجزء والموصوف قلنا هذا راجع الى ما سيجيء من اعتبار
نفي اللزوم فان الجزء لازم الكل والموصوف لازم الصفة قوله وفي المادة

المفروضة ليس امتناع عدم احدهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما كما يمكن
فرض جسمين قديمين يمكن فرض الملازمة بينهما سرح يكون الجواب ما ذكر
سابقا قوله ما الباعث لهم على ذلك يعني ان باعث الاشعري على هذا
الاصطلاح ان لا يلزم تعدد القدما مع القول بتعدد الصفات الموجودة
كما هو مذهبه واما المعتزلة فهم غير قايلين بالصفات الموجودة فلا حاجة
لهم الى هذا الاصطلاح قوله وانت خبير بان نفي لزوم القدما لا يترتب
على ذلك لان القدما موجودات متعددة لا اول لوجودها سواء كانت
متغايرة بالمعنى الذي اصطلحوا عليه اولا قوله ولهذا جوزوا انتقال
بعضها الى بعض الابدان لك ان تقول لا يلزم من تجويز انتقال بعضها الى
بعض الابدان قيام الصفة بذاتها اذ يجوز ان يكون النصارى قايلين
بان الصفات قائمة بغيرها ومع ذلك جوزوا الانتقال عليها بناء على
شبهة عرضت لهم كما قد يعرض لبعض القاصرين من توهم انتقال راي
المل منه الى غيره فان قيل اللازم من كلامهم جواز قيام الصفة بذاتها
وان لم يلتزموا ذلك قلنا فلا يلزم كفرهم لان الالزام غير الالتزام
وقد تقرر في موضعه انه انما يكفر الشخص بالتزام الكفر لا بالزام الكفر
عليه كما ذكره صاحب المواقف في صاحب النبوات قال النيسابوري
في تفسيره قال المفسرون ثالث ثلاثة معناه ثالث الهة ثلاثة فظهر
ان تكفيرهم باثبات الالهة المتعددة وتصريحهم بها لا بانه يلزم في
كلامهم استقلال الصفة بذاتها وتعدد الذوات القديمة قوله
ومن اسند الى الكشف الى اخره فان قيل يلزم مما ذكر ان لا يعول على
الكشف لانه اذا كان الكشف تابعا لاعتقاد الشخص فكل ما كان معتقد

كا

20

كان يكشف له وان كان خلاف الواقع قلنا لا يلزم مما ذكر الا ان الكشف
تابع لاعتقاد الشخص في نظره الفكري لا انه تابع لاعتقاده مطلقا فمن لم
يكن له اعتقاد بحسب نظره الفكري ان كشف له كان كشفا صادقا واعلم
انه قيد ان الكشف انما هو بحسب ما ظهر بالنظر الفكري لكن صرح شيخ الكل
صاحب الفتوحات في الباب السابع ومائة ان التجليات الالهية انما
تقع في صور الاعتقادات وفي الحاجات وما قيد الاعتقاد بما حصل بالنظر
الفكري قوله ولا ارى ما بينا في الى اخره الظاهر ان هذا قول بعض
الاصفيا المذكور وغرضه انه لم تقم حجة ولا ظهر من الشارع ما يدل
على اثبات زيادة الصفة على الموصوف كما هو مذهب الاشعري ومن بعده
ولا على عدم الزيادة كما هو مذهب غيرهم اذ ليس في الشرايع نص صريح
بتعيين احد الطرفين ولا ما يلزم منه احدهما واما النص بكونه تعالى عالما
وسميعا وبصيرا وغير ذلك فليس فيه التصريح بزيادة الصفات ولعلك
علمت هذا قوله فانه يعلم انه هو الذي يعلمه هذا بكليته في محل المنع
فان العلم بالشيء قد يكون على وجه التصور والعلم بانه هو الذي يعلمه
التام على وجه التصديق ومن اين يعلم ان التصور مستلزم للتصديق ثم انه
لو كان كذلك لزم من تصور زيد مثلا تصديق ولهذا التصديق محمول ونسبة
بينه وبين الموضوع فلزم تصوران اخران ولزم من كل منهما تصديق ولكل
من هذين التصديقين تصورات ثلاثة كل منها مستلزم لتصديق اخر فلزم
التسلسل ويمكن ان يقال ان من يعلم شيئا يعلم بالقوة القريبة من الفعل
انه يعلمه لا ان يحصل له التصديق البتة لكن يلزم من ذلك ان من يعلم
شيئا يعلم ذاته بالقوة القريبة وليس هذا مطلوبا بل المطلوب العلم بالفعل

والاولى ان يقال البديهة تحكم بان من يعلم شيا فهو يعلم نفسه لان الشيء
اقرب الى نفسه من غيره قوله لان علمه بالاشياء لما كان بطريق العقل
لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فيه ان الامر المانع من الاشتراك لابد ان
يكون فيه امر لا يكون فيما لا يمنع من الاشتراك ولا خفاء ان زيد الموجود
في الخارج نفسه لا يقبل الشركة ولا يمكن حمله على امور متعددة كما ان
صورته الموجودة في الحاسة ايضا كذلك فزيد لمانع من الاشتراك لابد
ان يوجد فيه شي يمنع من اشتراكه بين كثيرين فلا يصح ادراكه بوجه كلي بل لا
بد ان يكون ادراكه على وجه جزئي واذا ادرك من زيد شي على وجه كلي
لم يكن المدرك نفس صورة زيد بل وجها من وجوهاته فيكون الاختلاف في
المدرك لا في نحو الادراك فقط واما قوله ان الكلية والجزئية صفتان
للعلم لا للمعلوم فامر راجع الى الاصطلاح فان فسرا لكلي بما لا يكون نفس
تصوره مانعا من الشركة فهو صفة المعلوم حقيقة وان فسرا لكلي بالصورة
التي تمنع الشركة كان صفة العلم وقس عليه حال الجزئي قوله فانهم لا
يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى بالتشخص لا يخفى ان في ذات
زيد شيا غير الانسانية التي هي مشتركة بين الافراد والبديهة تقتضي
بان ذات الشخص كزيد غير ذات عمرو وان الاول في نفسه غير الثاني
اذا نظر اليه نفسه وهذا لا يتصور الا بان يكون في ذات الاول يعتبر شي
لا يعتبر في الثاني واما انه يدرك شي واحد من غير تفاوت ذاته تارة
على طريق الكلية واخرى على نحو الجزئية بتفاوت الادراكين وان كان
المدرك واحد من غير تفاوت في ذات المدرك فغير معقول ثم ان ما
ذكره الشارح العلامة رحمه الله مناف لما سيجي من قوله ان امتياز

التشخص

التشخص بنحو وجوده الخاص لان امتياز شخص اخر اذا كان بحسب الوجود
الخاص بان يكون لكل منهما وجود خاص كان امتياز كل منهما عن الاخر
لا بحسب الادراك بل بحسب المدرك الذي هو الوجود الخاص
وهو في الحقيقة نقص الى اخره لا يخفى ان الادراك على وجه التخيل نقص
في حقه تعالى اذ هو يستلزم الجسمية واما الادراك على الطريق الشبيه
بالتخيل فلا نسلم انه نقص في حقه تعالى وما قيل في بيانه من انه يستلزم التغير في
علمه تعالى لانه اذا ادرك الجزئي على الوجه الجزئي والحال ان الجزئية المادية
تتغير من حال الى حال لزم من تغيرها تغير علمه تعالى اذ العلم تابع للمعلوم
والتغير ناقص ففيه نظر اذ لا نسلم ان التغير المذكور نقص بل الكمال انما
هو في العلم بالشي كما هو في نفس الامر سواء كان ذلك المعلوم متغيرا فالكمال
في تغير المعلوم به حتى يكون مطابقا للمعلوم فحكم الشارح العلامة رحمه
الله بانه في الحقيقة نقص ليس بذاك الا ان يقال ان مراده انه نقص
عندهم بقرينة قوله على ما فصلوه قلت قد صرح بعضهم الى
اخره يرد عليه ان صدور شخص من اشخاص ذلك النوع دون الاشخاص الاخر
ترجيح من غير مرجح لان هذا القصور نسبته الى جميع الافراد على السوا
نعم لو لم يمكن لهذا النوع ان يقع في الخارج الا شخص واحد منه امكن ان
يقال ان الرأي الكلي ينبعث منه ذلك الشخص الجزئي اذ لا يمكن وجود فرد
اخر منه واما اذا امكن وجود فرد اخر فصدور واحد دون اخر
مستلزم للمحال المذكور وانحصار كل نوع في فرد من غير امكان وجود اخر
اذ لم يقم برهان قاطع على اشتراك امور موجودة في الحقيقة النوعية
وما اشتهر بينهم من ان افراد الانسان متحدة في النوع فامر ظني ولا يخفى

[illegible]

انّما ذكر لا يقدح في كلية الشيء اذ يكفي فيها امكان فرضية الاشتراك
ولا يلزم امكانه في الواقع فضلا عن وقوعه   من غير ان يتكثر فيها
في جوهره او يتصور حقيقة ذاته بصورها المراد من الاول تكثر
الاشيا في ذات المبدا لحصول الاشياء في محل واحد متجزيا بان يكون بعضها
في جزء منه وبعضها في جزء اخر والمراد بالثاني ان يكون كل واحد من
الصور قائما بذات المبداء وانما فسرنا بذلك لئلا يلزم التكرار
وهو اولى ان يكون عقلا الى اخره فليس كون المبداء الاول عقلا
مدركا للاشياء بواسطة هذه الصور الفائضة منه بسبب كونه عقلا
هذا معنى عبارة الشرح لكن عبارة الشفا انه اجل واعظم من ان يكون
عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليه   انما يتضاعف اعتبارات
المتعلقة بذلك الاعتبارات المتعلقة بذاته كزيد هي كونه عاقلا
لتلك الصورة ومحلا قابلا لها والاعتبارات المتعلقة بتلك الصورة
هي كونها مدركة بنفسها وصورة الشيء اخر بها يدرك الشي مناسبا
للاول المراد بالاول المبداء الاول الذي هو الباري تعالى
بل المشاركة تامن غيرك بل الصورة صادرة من المبداء الفياض وللنفس
دخل في حصولها   في حصول تلك الصورة التي هي شرط الى اخره
الظاهر ان ضمير راجع الي الحلول المستفاد من الكلام السابق والمعنى
ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في حصول صورة يكون الحلول شرطا
فيها فجميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها لما تقرر عندهم   تعقل ما ليس معلولات لها بحصول صور
فيها التي تعقل العقل الثاني ما ليس بمعقول له كالعقل الاول بحصول

صو

صورة فيه والعقل الثاني يعقل العقلين الاولين بحصول صورتيهما
فيه وهكذا فجميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود
حاصلة فيها لما تقرر عندهم من ان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول لكن الواجب علة تامة للعقل الاول فمن تعقل الاول تعقل
المعلول الاول الذي هو العقل ومن تعقلهما تعقل العقل الثاني
وهكذا حتى يستلزم تعقل الجواهر العقلية اي العقول لجميع الاشياء
او وصفا له فيه نظر فان الصور المدركة الحاصلة في العقل
مدركة للعقل مع انها ليست ذات العقل ولا صفات له فان الصفة
ما يمكن ان يشتق منها اسم يحمل على الذهن فلا يصح ان يقال الذهن حار
وكذا صورة الانسان والحيوان اذا حصلت في العقل لا يمكن ان
يشتق منها اسم يحمل عليه والجواب ان المراد من الصفة ههنا
ما يقوم به قيام العرض بالمحل اعم من ان يصح الاشتقاق المذكور اولا
والصور القائمة بالذهن كذلك   معلوم ان حصول شي لفاعله
الى اخره لك ان تقول ما صدر عن شي فهو من حيث كذلك لا يصح ان يقال
يحصل له بل يحصل منه فان صفة الشخص لما يصح ان يقال يحصل له بل يقال
يحصل منه سلمنا لكن حصول الشيء للقابل معنى غير معنى حصوله للفاعل
فكان في قول الشارح العلامة رحمه الله بل ربما كان هذا النحو من الحصول
اعني الحصول للقائل الي اخره اشارة اليه   اذ المعلول الاول
بالاعتبارات الثلاث الى اخره توضيحه انه اما ان يكون اتحاد العلل
في الوجود مستلزما لاتحاد المعلول فيه اولا بل قد يكون الاتحاد في
العلل مع تباين الوجود للمعلول فان كان الاول لزم من اتحاد المعلول

الاول الذي له اعتبارات ثلاثة لايزيد عليها في الخارج اتحاد معلوله وليس
كذلك بل له معلولات متباينة في الوجود وهو العقل الثاني والعقل
الاول ونفسه المتعلقة به وان كان الثاني فلا نسلم ان الحكم باتحاد العلتين
اعني ذات الاول ونفسه المتعلقة به تعالى وعقله لذاته مستلزم للحكم
بالاتحاد الثاني الذي هو اتحاد المعلولات اعني المعلول الاول وعقل
الاول لذاته اعلم ان الاعتبارات الثلاثة المذكورة على ما قال بعضهم
الذات والامكان والوجود فان العقل الاول باعتبار الوجود الذي
هو الحاصل من المبداء الاول علة للعقل الثاني وباعتبار الامكان
علة للعقل الاقصى وباعتبار الذات علة للنفس المتعلقة به لكن المذكور
في الاشارات اعتبارات اربعة هي امكان الوجود في ذاته ووجوبه
من المبداء الاول تعالى وتعقل اي تعقل الاول لذاته وتعقله للمبدا
وههنا تفصيل لايليق بالمقام بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة
لذاته بذاته فلايجري الى اخره اي بالجواهر المجردة وهي العقول معلولة
لذات الاول فان تعقله المبداء الاول لذاته علة للعقل الاول
فلايجري في الجواهر العقلية ومنها العقل الاول ما ذكره من ان
علة العقل الاول تعقل المبدا الاول لذاته الى اخر ما قال وفيه انا لا
نسلم ان مذهبهم ان تلك الجواهر المجردة معلولة لذات الواجب بذاته
بل لها شروط عندهم فاذا لايكون صدور المعلول بالاختيار
بل بالايجاب ههنا نظر وهو لايخلوا ان ما قاله شارح الاشارات اما هو
مذهب الفلاسفة او تحقيق من عند نفسه فان كان الاول فقوله فاذا لا
يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بل بالايجاب ليس ضارا لانه عين

مذ

مذهب الفلاسفة اذ مذهبهم ان الواجب تعالى موجب لا مختار وان
كان الثاني فما قاله سابقا من ان ارتسام صور الجزئيات الجسمانية ليس
مستقرا على اصول الفلاسفة الى اخره ليس بضار كما لايخفى
وهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك
علوا كبيرا على ما ذكره وهو ان عدم علمه تعالى بالحوادث في الازل
محال يلزم وجود الحوادث في علم الله تعالى ازلا سواء كان موجبا كما ذكره
الحكماء او مختارا كما ذكره المتكلمون فلا وجه لان يبني السؤال على كونه
تعالى مختارا قلت المخلص ما اشرنا اليه الى اخره لقائل ان
يقول اما ان يكون الوجود العلمي للحوادث في الازل مستلزما للمحذور
اولا فان كان الاول يلزم ان لايكون الحوادث معلومة في الازل
اجمالا وان كان الثاني فلا وجه لقوله قلت المخلص ما اشرنا اليه ثم
ان ما ذكرناه سابقا نعود ههنا فنذكر والجواب على الاول انا
نختار الشق الاول وهو لزوم المحذور اي وقوع التسلسل الخ لان الحوادث
غير متناهية مرتبة يلزم ان يكون صورها الموجودة في علم الله تعالى
ايضا كذلك لكن هذا المحذور لايلزم على تقدير ان تكون الحوادث موجودة
في علمه تعالى اجمالا فلابد ان يكون مسبوقا الى اخره لا يقال لا نسلم
المسبوقية ثم لايجوز ان يكون الصادر عن المختار قديما بان يتعلق بوجوده
في الازل ارادة الواجب كما ذكر في موضعه وقد نقله في المواقف عن الامدي
بكون علم الله تعالى به ووجوده العلمي قديمين ولا سبق لاحدهما على الاخر بالزمان
لانا نقول لاحاجة الى اعتبار المسبوقية الزمانية بل لزوم احد المحذورين
ظاهر سواء كان المسبوقية زمانية او ذاتية ولايخفى انه ان منع المسبوقية

الرَّبانية فالذاتية لازمة   وان ذلك الموجود عين علمه بالذات الى
اخره هذا مبني على ان العلم حصول الصورة واما اذا كان عبارة عن الصورة
الحاصلة كما هو التحقيق لا يصح ان يقال وجود الحوادث في علمه الحوادث
الموجودة و صح استقام الكلام لان المراد من الحوادث الموجودة في علمه
صورها الموجودة وهي عين العلم فان قيـــل اذا كانا الصورة نفس العلم
يصح ان يقال الصور الموجودة في علمه تعالى وتقدير والا لزم حصول الشي في
ذاته قلنا المراد من العلم في قوله الموجودة في علمه المعنى المصدري وهو
المعرفة والاطلاع   وكلاهما محال اما الاول فلبطلان التسلسل
على ما هو مذكور في موضعه واما الثاني فلان سلسلة الحوادث لا يمكن ان
تنتهي الى الواجب فقط والا لزم قدم الحادث الذي صدر عن الواجب بلا واسطة
ولزم من قدم هذا الحادث قدم الحادث الذي يصدر منه وهكذا فلزم قدم
وجود الحوادث في علم الله تعالى فلا يكون حصولها بالاختيار   وليس
له وجود اخر بحسب هذا العلم الى اخره اي ليس للمعلول الاخر وجود آخر
من حيث كونه معلوما للواجب حتى يصح ان يكون احدهما قديما بالايجاب
والاخر بالاختيار وانما قال بحسب هذا العلم لانه يمكن ان يكون له وجود اخر
بحسب كونه معلوما لشي اخر   وتكون الممكنات كلها موجودة في علم
الله تعالى لا يخفى ان هذا لا يناسب مذهب المتكلمين النافين للوجود الذهني
ومعنى الاجمالي كون العلم واحدا والمعلوم متعددا قد تقرر
عند اهل التحقيق وتبعهم الشارح العلامه رحمه الله في بعض تصانيفه ان
العلم عين المعلوم بالذات مغاير له بالاعتبار فلا وجه لكون العلم واحدا
والمعلوم متعددا لان لكل معلوم صورة اخرى عندنا لما لم تتعدد

الصور

الصور تتعدد المعلوم بل الحق ان يقال ان في صورة العلم الاجمالي الصور
العلمية متعددة لكنها يلتفت اليها التفاتة واحدة لا يتميز بعضها
عن البعض في نظر العقل بحيث يحكم على خصوص بعض منها دون البعض
وانما ينشاء هذا من العلم التفصيلي ولعله رحمه الله انما حكم بوحدة
العلم حذرا من التسلسل اللازم عن تعدده الذي هو بعدد صور
المعلومات عند المدرك وهذا مستلزم لوجود الصور الغير المتناهية
بالفعل في علم الواجب تعالى فان قيـــل لعل مراده بان في العلم الاجمالي
الصور المتعددة بحسب الذوات متحدة في الوجود وهو اي الاتحاد
في الوجود وهو المراد باتحاد العلم قلنا عبارة ابن سينا في كتبه على
ما نقل عنه شارح المطالع ان العلم الاجمالي بالشي ان تكون اجزاؤه موجودة
حاضرة في العقل لكن لا تكون الاجزا ملاحظة منفردا بعضها عن بعض والعلم
التفصيلي ان يلاحظ كل واحد من الاجزا منفردا متميزا بعضها عن بعض في
الملاحظة والمفهوم من هذه العبارة ان يكون وجود الاجزا متعددا
لكن يكون لكل واحد التفات مخصوص بل الكل من حيث هو كل ملتفتا اليه
فانه لو فرض ان الامر في المثال هكذا الى اخره المراد من المثال
علم المجيب اجمالا بجواب السؤال ومن الممثل له علم الله تعالى بالاشياء
في الازل   واما على طريق الحكما القائلين بان علمه عين ذاته الى اخره
لا يخفى ان مذهبهم ان علمه تعالى بذاته عين ذاته واما علمه بالممكنات
فلم يقولوا بانه عين ذاته اذ لا معنى لكون علم الشخص بشي مباينا له نفس
وذلك الشخص غاية الامر انه لزم على الحكما الاشكال في علمه تعالى
بالممكنات ولذا تحيروا فيه وسيجي لهذا تتمة واذا لم يكن علمه بالممكنات

عين ذاته فلا وجه لتخصيص التفريع المذكور وهو قوله فينبغي الى اخره بكون
علمه تعالى عين ذاته اذا الترديد المذكور ثابت سواء كان علمه بذاته عين
ذاته اولا   فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم اراد ان
تكون الممكنات هي علم الواجب تعالى فرع كون علمه تعالى عين ذاته كما
هو مذهب المتكلمين واما على مذهب الحكما القايلين بانه عين ذاته
لم يتسم القول بان الممكنات عين علمه   وهي في هذا الوجود متحدة
قدمر ان المعلومات غير موجودة عند المتكلمين بالوجود العلمي وعلى تقدير
تسليمه فلا وجه لكونها متحدة في الوجود فان قلت ما فايدة قوله
وهي متحدة في هذا الوجود قلت فايدته ما مر من دفع النقض فان قلت
لم يخصص الاحتمال المذكور وهو قيام الممكنات بذاته تعالى بمذهب المتكلمين
قلت لانهم ما ادعوا امتناع كون شي فاعلا لشي وقابلا له فيمكن ان
تكون الصور العلمية المعلولة لذات الواجب تعالى قايمة به واما الحكما
فزعموا امتناعه فلم يتيسر لهم ان يقولوا ما ذكر لاجل لزوم ما فرق عنه ولذا
ما لا الامام الرازي والفاضل الطوسي في شرحيهما للاشارات ان لو لم
تنفروا لزم لزوم الاول في كتابه فقول بكون الشي الواحد قابلا وفاعلا
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته
وبانه تعالى لا يوجد شيا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكما   لم يبعد لا يخفى
بعده فان ما ذكروه من امتناع كون شي واحد فاعلا وقابلا لشي اخر لا يلزم منهما
اذ القابل ليس هو ما حصل فيه ذلك الشي اعم من ان يكون قايما به اولا

و

وذلك لان الحاصل دليل على قوله وهذا اقرب الى اخره   اذ المعقول من العلم
الاجمالي حاصله انه ليس علم الواجب بذاته التي هي العلة عين العلم
بالمعلولات اجمالا اذ العلم الاجمالي بالاشياء محل ويوصل الى اجزائها فلو كان
العلم بالعلة عين العلم بالمعلول اجمالا لكان العلم بالعلة عين ما يفصل
الى العلم باجزاء المعلول وليس كذلك وبذلك يقضي بالتعليل والمعنى
لان ذلك يقضي   المتضايفين المشهورين المضاف الحقيقي
هو نفس النسبة كالابوة والبنوة والمضاف المشهوري يقال لذات
المضاف كذات الاب ويقال للذات المذكورة مع تقييده بالاضافة
كذات الاب مع وصف الابوة   وحضور احد المتباينين لا ينطوي
حضور الاخر ولو فرض بينهما اي نسبة من العلية وغيرها لا يقال هذه
الكلية ممنوعة لم لا يجوز ان يكون الانطوا بان يكون احد المتباينين مستلزما
للعلم بالمباين الاخر وحضور احدهما بحسب الوجود العلمي يستلزم حضور
المباين الاخر بحسبه لانا نقول   قدمر ان الاستلزام لا يكفي في هذا المقام
والحاصل ان المراد بالانطوا على مقتضى قواعدهم ان يكون علمه تعالى
بالممكنات ليس خارجا عن علمه بذاته والا لزم الكثرة بل لا بد ان
يكونا متحدين في الكيف العلمي لكن الانطوا بهذا المعنى لا يمكن بين
المتباينين في الوجود العيني   والمخلص لهم من ذلك اي الكلام
الذي خلاصهم عن هذا الاعتراض وهو ما ورد على كون علمه تعالى حضوريا
ولا يخفى ان هذا الاعتراض وهو لزوم ان يكون معلوماته موجودات
خارجة عن ذاته تعالى حتى يمكن له العلم الحضوري بها ساقط بما ذكر
وليس غرضه انه بما ذكر خلاص عن الاعتراض عليهم في بحث علم الواجب

تعالى فان الشارح العلامة قدح في هذا الكلام قبل هذا والقول بان هذا
الموجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود
خارجي صادر بالاختيار تعسف وفي عبارته اشارة الي ما ذكرنا حيث قال
فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجاوا ولم يقل فالمخلص   والتعبير بعدم
العينية الى اخره لو قيل حضور الشيء عند نفسه يستلزم عدم العينية
ولم تعتبر المغايرة التي هي مقتضية للمنتسبين كان الاعتراض المذكور
متوجه ايضا لان عدم العينية ايضا نسبة   قلت عدم العينية
الى اخره الاولى ان يقال ان الواجب من حيث هو عالم بذاته مع قيد واذا كان
ذاته مع قيد معلومة كان ذاته من حيث هي معلومة لان تصور المقيد
يستلزم تصور المطلق   وامتناع ترك الاغماض الى اخره لان الاغماض
بارادته يصح له تركه وان لم يتركه البتة لعلمه بضرره   فما
ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فظاهر هذه العبارة دال على انه اذا كان
العالم الذي علمه غير ذاته لا يمنع علمه بالضرر اختياره وهو مسلم نعم لو
قيل اذا كان العلم الذي هو غير الذات مانعا بما يوجب الضرر كان العلم
الذي هو عين الذات مانعا ايضا بطريق الاولى لصح فتامل ثم لا يخفى ان قوله
فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته موافق لقول الحكماء لا المتكلمين لكن الدلائل
المذكورة هي التي ذكرها المتكلمون   لان المقتضي لقدرته هو الذات
الى اخره ان اراد ان المقتضي لقدرته على جميع الممكنات هو الذات فهو مصادرة
لانه عين المدعى وايضا لو سلم فهذا كاف في المط ولا حاجة الى المقدمة الاخرى
وان اراد ان ذاته مقتضية لقدرته على بعضها فلا يتم المط والجواب
ان المراد ان ذاته تعالى مقتضية للقدرة على جميع ما يصح ان يكون مقدورا

فيصير حاصل الدليل ان كل ممكن يصح ان يكون مقدورا وكل ما يصح ان يكون
مقدورا فهو تعالى قادر عليه انتج ان كل ممكن فهو تعالى قادر عليه فتامل
ولا بد للممكن من الانتها الى الواجب لا يلزم من انتهاء السلسلة الى
الواجب وكونه فاعلا مختارا ان يكون قادرا على كل ممكن اذ للقايل ان يقول
لم لا يجوز ان تنتهي سلسلة الممكنات الى الواجب لكن يكون قادرا على المعلول
الاول فقط او على مقدورات اخرى ولا يكون قادرا على بعض الممكنات
بل القادر على ذلك البعض بعض اخر من الممكنات لا بد لنفيه من دليل
وكونه فعلا له يثبت لشمول القدرة لك ان تقول كونه فعلا له يثبت
بان يبين ان كل ما وقع فوقوعه بقدرة الله تعالى اذ لا يكفي فيما ذكر مجرد كونه
تعالى قادرا على الممكنات اذ من الجايز حسب الاحتمال العقلي ان يكون قادرا
على ان يمكن لكن يكون وقوع بعض الممكنات بسبب الغير وعلى هذا يجوز ان
تكون المعجزة من الغير فعلى المصنف ان يبين ان كل ما وقع في العالم فهو بقدرة
الله تعالى ويمكن ان يقال ان كونه قادرا على كل ممكن مستلزم ان لا يكون
غيره قادرا على ممكن اصلا لبرهان التمانع اذ لو فرض ارادة كل من القادرين
وجود مقدور معين بينهما فاما ان يوجد بكل من القدرتين او بواحد
منهما والاول محال للزوم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد
والثاني محال ايضا للزوم عجز الذي لم يقع بقدرته الممكن المفروض
والعجز مناف للقدرة فلزم ان لا يكون ما فرضناه قادرا وللقايل ان يقول لم لا
يجوز ان يكون كل منهما قادرا لكن وجود الفعل المعين من احدهما بشرط عدم
ارادة القادر الاخر له مثلا فرضنا ان الواجب والممكن كلاهما قادر على
ايجاد شيء معين لكن وجوده بقدرة الممكن مشروط بعدم تعلق قدرة الواجب

به لان قدرته اقوى من قدرة الممكن فما دام ان يتعلق قدرة الواجب به لا يمكن
ان يتبع تعلق قدرة الممكن به لان الضعيف يعجز عن معارضة القوى
فلابد من تخصيص الى اخره فيه انه كما ان نسبة القدرة الى الطرفين على
السوية فنسبة الارادة ايضا كذلك فلا يمكن تخصيص الارادة لاحدهما
وان امكن فلم لا يجوز تخصيص القدرة له وانما قلنا ان نسبة الارادة الى
الطرفين على السوية لانه يجوز تعلقها بكل منهما ووقوعه بذلك التعلق
واما ما قيل من ان الارادة تتعلق بالذات باحد الطرفين لا بكل من الطرفين
فكلام غير محصل لانه ان اراد مما ذكر ان الارادة تقتضي في حد ذاتها ان
تتعلق بواحد معين فلا يمكن ان تتعلق بالطرف الاخر ولزم ايضا دوام
ما تعلق به الارادة ازلا وابدا وليس كذلك اذ لزم من ارادته الحوادث قدمها
وان اريد انها تعلقت باحد الطرفين منهما بعض الاحيان من غير تخصيص
من خارج لزم ما ذكرنا من التخصيص في العالم فوقوعه بقدرته تعالى فان تذكر
وايضا لا يلزم من كونه تعالى فاعلا بالاختيار ان يكون كل شئ باختياره
والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة الى اخره فيه
نظر فان مراد المعتزلة من الامر هو حقيقته التى هي الطلب القائم بذات الطالب
لا صيغة الامر ولا يخفى ان في الصورة المذكورة لا يكون الطلب النفسي
حاصلا وانما حصل مجرد صيغة الامر من السيد لان السيد يطلب عدم فعل
العبد وهذا الدليل مذكور في المواقف وغيره فيرد هذا الاعتراض عليهم
اذ قد يتضمن مصلح فيه انه اذا كان في خلق الكفر والمعاصي مصالح لو خلقها
والمصالح المترتبة عليها لا تحصل الا مع اتصاف العبد بها فيكون الاتصاف ايضا
متضمنا المصالح ايضا فيجب ان يكون الاتصاف بها كخلقها لا حسن ولا

قبح

قبح عقليين عندنا الى اخره لم يذكر في الكتب هذا الكلام في المقام ولا يظهر
في هذا المقام فان كلام المعتزلة ان الكفر ان كان مرادا لوجب الرضا به
لكنه ليس كذلك لان الرضا بالكفر كفر فالذي يتجه على هذا الدليل يمنع
ان الرضا بما يريده الله تعالى واجب ثم ان الحسن والقبح العقليان المنفيان
عندنا هما ترتب الثواب والعقاب واما كون العقل حسنا بمعنى كونه
كمالا وكونه قبحا بمعنى كونه نقصا فهو مما يحكم العقل به كما هو مصرح به في
الكتب وادعى المعتزلة ان الكفر قبيح بهذا المعنى وكذا الرضا به فما ذكره
من نفي الحسن والقبح العقليين بالمعنى الذي ذكرنا ولا لا يرد زعمهم واما
قوله يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يرد زعم المعتزلة ان زعمهم انه تعالى لا
يشاء الكفر والمعاصي ولا يريدها ولا شك انه لو علم السلطان ان الح
فيه ان على العبد ان يقبل امر السيد سواء كان رضي به في الواقع او لا فبقي
العذر للسيد ولا يضر رضاه بعدم امتثال العبد نعم لو علم العبد ان
السيد لا يرضى بالفعل ولا يريد الامتثال فيبعد ان يجعل موافقة امر
السيد طاعة ومخالفته معصية وح نقول الطاعة موافقة الامر
ما لم يعلم في حال العزم على الفعل قبل حصوله ان الامر يريد خلافه
ولا يخفى ان العبد لا يعلم ما اراد الرب تعالى منه الا بعد صدور الفعل
منه وح لم يتحقق ان مخالفة العبد لامر الله تعالى مع ارادته تعالى علمه مع
ليس بطاعة لما ذكرنا ولا يلزم المحذور المذكور الذي يجئ في صورة مخالفة
العبد او السيد مع علمه برضاء المعبد بمخالفته ويمكن ان يقال
الى اخره فائدة هذا الكلام ان للامر معنيين الامر التكويني الذي هو
الارادة والامر التدويني الذي ورد في الشريعة على المكلفين والمعتزلة

اشتبه عليهم الامر فتخيلوا ان الارادة هي الامر بالمعنى الثاني ولذا يقولون تارة
ان الشرور والمعاصي ليست بمامورة فلا تكون مرادة وتارة اخرى ان الطاعة
تحصيل مراد المطاع والحال ان الطاعة تحصيل ماموره بالامر الذي
لانه خلاف النصوص وان قيل النصوص المذكورة علي ماذكر
في شرح المواقف ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام يقولون انه تعالى امر
بكذا وامر بكذا أولا يخفى ان هذه النصوص لم تدل علي ثبوت صفة قائمة
به تعالى اذ يحتمل ان تكون الامور المذكورة الفاظا صادرة عنه تعالى
قلنا صدور الفاظ الامر والنهي يوجب قيام طلب قائم بذات الطلب
اذا كان عن حقيقة وهذا الطلب هو صفة الكلام نعم يبقى الاشكال في الاخبار
فانه لا يظهر انها توجب صفة قائمة بالمخبر غير العلم بما اخبر به لكن
الكلام عندهم غير العلم وسيجي هذا الكلام في الموضع الذي سيحقق
الشارح العلامة رحمه الله تعالى الكلام فيه صفة زائدة على
العلم والارادة قال صاحب المواقف ذهب الحكما الى ان حياته
تعالى عبارة عن كونه يصح ان يعلم ويقدر وقال الجمهور منا ومن المعتزلة
انها صفة توجب صحة العلم والقدرة ولا يخفى ان قول الشارح العلامة
رحمه الله اولا ان الحيوة عندنا صحة صفة العلم والارادة لا يوافق قول
الاشاعرة ثم ان قوله وهي عندنا الى اخره مخالف لما ذكر اولا
للدلايل السمعية فقد ورد في الايات والاحاديث انه تعالى سميع بصير
ولا باعث علي التاويل فيحمل علي المعنى الحقيقي ونحن وان لم نقدر علي تعريف
حقيقة هاتين الصفتين لله تعالى لكن معرفتهما اجمالا ان الله تعالى ادراك
المسموعات والمبصرات نحو ادراك اظهر من ادراكهما بطريق العلم الذي

هو

وامر بكذا واخر

هو الصفة الازلية كمن علم زيدا بحقيقته او بصفته ثم راه فانه يحصل
في هذه الحالة ادراك لم يكن قبل وان علمه وهكذا في السمع فالسمع
والبصر صفتان يوجبان ادراك المبصر والمسموع هذا النحو من
الادراك الظاهر الذي بالالتين وهو غير العلم وههنا كلام لا يليق
بهذا المختصر فلا شبه له ظاهر العبارة ان نفي الشبه والند
والمثل والشريك متفرع علي نفي النقص فيعلم منه ان وجود المثل والند
نقص لكن الشارح العلامة نقل عن بعض المصنفين ان انفراد الواجب
اولى بالنسبة اليه من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون في اعلى مراتب
الكمال فلا يكون له مشارك ثم قال وانت تعلم انه كلام خطابي بل شعري
الند المخالف في القوة المراد من المخالف من يكون فعله مخالفا لفعل
اخر ومنافرا له قال صاحب الكشاف الند لا يقال الا للمثل المخالف
المنادي اي المعادي وعلي هذا لا حاجة الى قوله في القوة الا ان يراد
بالمخالف في القوة قوة المخالفة وان كان من لوازم المهية مع
الخصوصية الي اخره يتجه عليه انه لا يلزم تركيب الواجب ثم لا يجوز ان
تكون المهية لا تقتضي في ذاتها وجوبا ولا امكانا وانما المقتضي الذات
بشرط انضمام الخصوصية مع كون الخصوصية خارجة فلا يلزم التركيب
نعم لقائل ان يقول المقتضي لتلك الخصوصية المقتضية للوجوب فان
كان نفس المهية لزم ان لا تستقل تلك الخصوصية فلا يكون للواجب مثل
وان كان شيئا اخر لزم ان يكون وجوب المهية من غيرها فيلزم ان يكون
وجوب الواجب من غيره لان الشي ما لم يجب لم يوجد تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا واما الثاني والثالث الي اخر توضيحه ان معلوله مجموع

الواجبين لايكون الا بمعلولية احدهما اذ على التقدير الثاني وهو ان
يكون الفاعل للمجموع احد الجزئين يكون هذا الجزء فاعلا للجزء الاخر فلا يكون
الجزء الاخر واجبا وعلى التقدير الثالث وهو ان يكون الفاعل شيا اخر خارجا
يجب ان يكون هذا الشي فاعلا لاحد الجزئين اذ لو لم يكن فاعلا لشي منهما
لا يبقى لفاعليته للمجموع معنى اذ لو كان كل جزء حاصلا من غير ان يكون
للشي الخارج مدخل فيه لكان المجموع ايضا كذلك اذ المجموع عين الاجزا واذا
كان احد الجزئين معلولا للامر الخارج لم يكن واجبا وهو خلاف المفروض
فتامل ويمكن ان يكون اشارة الى منع انه لو تعدد الواجب لكان
مجموعهما ممكنا لان المجموع عين الجزئين والجزان واجبان في بيانه
هو ممكن لاحتياجه الى الجزء قلنا ان اراد باحتياجه في نفس الحقيقة اليه
فمسلم ولكن لا ينافي الوجوب اذ الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولقايل
ان يقول وجود المجموع عبارة عن مجموع وجود الجزئين فلا يخفى ان هذا
المجموع يحتاج الى جزئه الذي هو واحد من الوجودين فيصدق ان المجموع
يحتاج في وجوده الى الجزء فلا يكون واجبا اذ الوجوب ما لا يحتاج في
وجوده الى غيره ويمكن ان يكون وجهه ان يقال لا نسلم ان المجموع من حيث
هو مجموع موجود حتى يكون له علة فيجي الترديد المذكور وههنا
ابحاث فليتامل وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة
والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شي منهما هذه المقدمة
لا تخلو عن خفاء اذ لقائل ان يقول لما جاز توجه شخص الى شي والتفاته
اليه مختلفا بالشدة والضعف اذ يجوز ان يكون توجهه اليه والتفاته
نحوه ضعيفين في زمان ثم قويا فلم لا يجوز ان يكون تعلق ارادته به

مختلفا

مختلفا في الازمان فيكون ضعيفا في زمان وقويا في اخر فقد دل
عليه الدلائل السمعية الى اخره يمكن ان يقال اذا ثبت حصر الوجوب
والخالقية في واحد ثبت حصر المعبودية فيه اذ العقل السليم لا يجوز
عبادة المخلوق مع امكان عبادة الخالق فانه انتقال من الامر الذي
هو في غاية الكمال الى ما هو ناقص جدا بالنسبة الى الاول وهذا
تاباه الفطرة السليمة قال اتعبدون ما تنحتون الاية فيه
انه ردع عن عبادة الاصنام ولا يفهم منه الردع عن عبادة الغير
مطلقا ويمكن ان يقال ان في قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
دلالة على ان علة العبادة الخلق ولا خالق الا الله فيفهم منه ان العبادة
لا تكون الا له تعالى والاوضح الاستدلال بالايات الاخرى الدالة صريحا
على النهي عن عبادة غير الله تعالى مطلقا كما قال تعالى حكاية عن يوسف
عليه السلام ان الحكم الا لله امر ان لا تعبدوا الا اياه لكونهما
من خواص الجسم والجسمانيات يعني ان الحيز والامكان من خواص الجسم
كالجسمانيات وما حل فيه او يكون جزؤه ممكن فيستحيل كونه تعالى جسما او
جسمانيا بالدليل الذي سيجي وهو ان الجسم مركب محتاج الى الجزء فلا يكون
واجبا وفيه بحث سيجي ايضا في موضعه ان شاء الله تعالى
عن المكان والحيز اعلم ان المكان هو الفراغ الموهوم والحيز الذي شغله
الجسم وهو مذهب المتكلمين او السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي وهو مذهب المشائين او البعد المجرد الذي تداخله
الجسم وهو مذهب افلاطون واما الحيز ففي عبارة ابن سينا ما يدل صريحا
بانه غير المكان لانه قال وكل جسم فله حيز اما مكان واما وضع ترتيب

وهذا لان مذهبه ان المكان هو السطح المذكور فلا يمكن ان يكون
لكل جسم مكان والا لزم وجود الاجسام الغير المتناهية لكن لا بد لكل
جسم من حيز فيجب ان يكون الحيز اعم من المكان واما المتكلمون فلا ضرورة
داعية لهم الى الفرق فلهذا لم يفرقوا بين المتحيز والممكن بالعموم والخصوص
بل حكموا بان كل متحيز ممكن   ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف
لك ان تقول للحلول قسم ثالث اثبته الحكما وهو حلول الصورة في
الهيولى وليس هذا الحال محتاجا في الوجود الى المحل عندهم بل الامر
بالعكس اذ هم يقولون الصورة علة الهيولى وانما احتياج الصورة
اليه لا في الوجود بل في صفة من الصفات كالحلول وح فللقايل ان يقول
الاحتياج المنافي للوجوب هو الاحتياج في الوجود دون غيره من الصفات
فان بعض صفاته وهو الصفات الاضافية محتاج الى الغير ولا بد ان يدعى
وجوب الوجود يقتضي الاستغنا عن المحل بحكم بداهة الفطرة السليمة
كجبريل بصورة دحية الكلبي تخصيص صورته بصورة دحية
ما استفيد من كلام الشيخ الكامل صاحب الفتوحات حيث قال لم يزل
جبريل ينزل على النبي عليه السلام في صورة دحية وكان اجمل اهل زمانه
فيقال له بلسان الحال يا محمد ما بيني وبينك الا صورة الحسن والجمال فان
جبريل كان بينه وبين الله تعالى وكان من حال دحية انه لما ورد الى المدينة
وخرج اليه الناس رجالا ونساء فما رأته حامل الا القت ما في بطنها لما ادركت
في نفسها من حسن صورته   وانت تعلم ان الظهور بغير الحلول ظهور شي
بصورة جسمانية ليست صورته حقيقة يكون بطريقين احدهما ان يظهر في
نظر الشخص تلك الصورة الجسمانية وان كان ذلك الشي منفصلا خارجا

عنه

عنه غير متصل بها وهذا يمكن ان يكون للمجرد والجسم فظهور جبريل بصورة
دحية صحيح بهذا الطريق على مذهب الحكماء القايلين بانه جسم لطيف
والثاني ان يخلع ذلك الشي صورته التي هو عليها حقيقة ويلبس صورة اخرى
بان يعرض كل من تلك الصورتين لجسم ذلك الشي فان الجسم اللطيف يتشكل
باشكال مختلفة مع بقاء شخصه بعينه كما في قطعة من الما فانه يتشكل باشكال
مختلفة باختلاف اشكال الظروف وهذا مختص بطريق المتكلمين

بان يتصف دايما الى اخره فان قيل وان اتصف دايما بصفة كمال لكون زوال
الصفة السابقة التي هي كمال له فلا بد ان يكون موجبا للنقص اذ كون الصفة
الحالية كمالا لا يستلزم ان لا يكون زوال الصفة الماضية موجبا للنقص
قلنا لم لا يجوز ان يكون كمالية كل صفة مشروطا بزمان بان يكون
كمالية هذه الصفة لا يكون الا في زمان معين فاذا انقضى ذلك الزمان
وحصل زمان اخر لا تكون تلك الصفة كمالا بل زوالها وحصول صفة اخرى
تكون كمالا   فالوجه في ابطال هذا الاحتمال الى اخره لك ان تقول
لم لا يجوز ان تكون الذات مقتضية لوجود صفة من الازل الى زمان معين
فاذا انتهت الى ذلك الزمان صار معدوما لعدم علته الذي هو اقتضاء
الذات فان قيل الانتهاء الى الزمان المذكور حادث فيفتقر الى علة حادثة
ويتسلسل قلنا الالزام مشترك لان الانتهاء الى الزمان متحقق في
نفس الامر مع ان للسائل ان يقول لا نسلم ان الانتهاء المذكور حادث اذ الحادث
مما يصير موجودا بعد ما كان معدوما وليس الانتهاء الى الزمان المذكور
ولا الزمان نفسه موجودا بل هما امران اعتباريان عند المحققين فتامل
فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس نقصا الى اخره فيه خفا

اذ ايجاد العالم نشر الفيض والرحمة العامة على المخلوقات واظهار الصفات
الكمالية ولا يخفى ان نشر الفيض والرحمة جود وكمال فكيف مثل هذا الجود
الذي عم ساير المخلوقات وقوله بل فيه يدعي ان الخلو عنهما في الازل كمال الي
اخره لا يدفع ما ذكرنا اذ ازليته وان لم يكن كمالا لكن الخلو عنهما في الازمنة
التي قبل حصولها يكون نقصا ولا يجري العلة المذكورة في نفي ازليتهما ويمكن
ان يقال لم لا يجوز ان يكون ايجاد العالم في الزمان الذي وقع ايجاده
فيه كمالا ويكون وجوده قبل ذلك لا يكون كذلك وان خفي علينا وجها اذ
لا يلزم من عدم ظهور شيء عدمه مطلقا لبس بشيء لان ازلية الامكان
ان يكون الشيء في الازل متصفا بانه يمكن وجوده في زمان من الازمنة وهذا
لا يستلزم امكان الازلية التي هي وجوده في الازل واما السلوب
مما كان مثل سلب الجسمية فلا بد ان يكون سلب الصفة الاضافية فهو في
حكمها من عدم كونه نقصا مثل اتصافه تعالى بسلب حادث كسلب خالقيته
لزيد في زمان فنائه بعد ما كان موجودا لا يستلزم نقصا اذ يجوز ان لا يكون
بقاء وجوده في ذلك الزمان كمالا لان المتحدين الي اخره ان قيل صيرورة
الشيء بنفسه شيا اخر من غير زوال الشيء وهو المعنى الاول مستلزم لبقاء
المتحدين كلاهما فلا يحتمل الاحتمالين الاخيرين قلنا المعنى الاول هو ان
يصير شيء شيا اخر من غير زوال شيء عنه وهذا يحتمل ان يزول الاول
نفسه وان يبقى فلهذا اجري الاحتمالات الثلثة نعم يرد ان المدعى
بديهي لا يحتاج الي الدليل المذكور والظاهر انه بديهي والمذكور في صورة
الدليل تنبيه لان احدهما ان لم يبطل لا في الاخر الي اخره يلزم
ان لا يتحقق من بدن الانسان والنفس المجرد حقيقة واحدة من الحقيقة

الا

ليس بشي بل سلب الجسمية ... اصل

الانسانية الا ان يلتزم ويقال ان الحقيقة الانسانية عند من قال
بتجرد النفس هي النفس الناطقة لاستغناء الواجب وامتناع
حلول المستغني فيه ما مر من ان الواجب ما لا يحتاج في وجوده الى الغير
واما الاحتياج في صفة من الصفات الاعتبارية كالحلول فللقائل ان يقول
الوجوب لا يستلزم نفيه الا ان يدعي البداهة في هذه الدعوى وقد
مر لان الجسم مركب فيحتاج الى اخره فيه ان هذا انما يستقيم على
مذهب المشايين الذين يقولون ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
وعلى مذهب المتكلمين الذين يقولون بانه مركب من الجواهر الفردة واما
على مذهب الاشراقيين القائلين بان الجسم هو الجوهر المتصل الواحد
وليس فيه تركيب لا من الهيولى والصورة ولا من اجزاء لا تتجزى فلا يلزم الجزء
فكيف يلزم الاحتياج اليه ويمكن دفعه بطريق اخر وهو ان يقال هذا الجوهر
المتصل الممتد لا بد ان يكون قابلا للنسبة فاذا قسم لزم زوال المتصل
وهو مناف للوجوب فان قيل لم لا يجوز ان يمتنع انقسامه بالفعل وان
انقسم بالوهم او بالغرض لانا نقول قبول القسمة الوهمية كاف للغرض لانا
نقول اذا انقسم في الوهم فاحد الجزئين ان كان حقيقة واجبة وجب وجودها
بالفعل في الخارج فكيف يكون بالقوة وان كانت حقيقة ممكنة فهو ايضا
محال لان الحدس الصايب يحكم بان كل متصل واحد لا بد ان يكون كل جزء
مفروض فيه يكون حقيقته حقيقة الكل والا لم يحصل الاتصال الواحد
لكن حقيقة الكل واجبة فحقيقة الجزء ايضا واجبة فتامل تعرف
بخلاف المصرحين بالجسمية هذا اصرح في تكفير المصرحين بالجسمية
وهذا خلاف ما في المواقف فانه نقل الوجوه التي كفر بها المجسمة وردجميعها

نسخة للقسمة

ولا يخفى ان ليس في هذا القدر غايلة اصلا اذ لا يلزم كونه تعالى في جهة
الفوق بل لعل تخصيص جهة الفوق به لمناسبة بين الفوقية المكانية التي هي
لجهة الفوق وبين الفوقية الشرفية التي هي كونه اشرف واعلى من كل شي
وصرح بكونه جهة الله يمكن ان يكون منشا شبهة هذا القايل
الامر العقلي والامر النقلي اما الاول فلانه يحصل في الوهم من توجه الشخص
الى جهة من الجهات ودعائه وطلبه من الله تعالى شيا ان يكون الله تعالى في
تلك الجهة كما هو المعتاد من ان من طلب شيا من شخص يتوجه الى جهة هو بها
واما الثاني فمثله قوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله كما ذكره
علماء العربية في مثل قولهم الصبي يقاوم الاسد لانشاء التعجب الى اخره فالمثال
الاول بمعنى يجب مقاومة الصبي الاسد وليس الغرض الاخبار عن
التعجب بل المعنى انشاء ذلك والمثال الثاني معناه التحزن لوضعي انثى اذ ليس
الغرض من الاول الاخبار بمقاومة الصبي الاسد اذ الكلام في من يرى تلك
المقاومة فيقول لمن يراها ايضا وليس الغرض من الثاني الاخبار بوضع الانثى
لان الرب عالم به فان قيل الرب تعالى عالم بالتحزن الحاصل لام مريم بوضعها
فما فائدة هذا القول قلنا لعل مرادها من اظهار التحزن طلب فضل من الله
تعالى جبرا لفوت مطلوبه من جعل ولده محررا واظهارها رجاء ان يقبل الله نذرها
في حق مريم بان يجعل التحرير وسدانة بيت المقدس لها وقد قبلها كما قال
تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وعلى هذا فالمراد من ايات الوعيد كقوله
تعالى ومن يعمل سوا يجز به انشاء التهديد وفي الاية المذكورة الغرض انشاء
التهديد لمن شاء بالجزاء بالسوء وسيجيء انه يمكن حمل ايات الوعيد على ان فاعل
الاثم يستحق جهنم لا انه تدخل فيها بالفعل كما قال بعضهم في تفسير قوله تعالى

و

وقف على
مبحث
الرؤية

ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها لكن لا يلزم ان يدخل فيها
ولا ان يخلد قوله وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج
الشعاع او الانطباع فيه نظر اذ مذهب اكابر المحققين ان الرؤية ليس
بواحد من الطريقين بل ابصار المرئي بحضوره انه في مقابل البصر والكتب
مشحونة بالشبه الواردة على كلا مذهبي اصحاب الانطباع وخروج الشعاع
ولا يليق ايرادها بهذا الموضع ومن صرح برد المذهبين المذكورين صاحب
الاشراق وجزم بان الابصار انما يكون باضافة اشراقية بين الرائي او
المرئي وليس الرؤية بانطباع صورة المرئي في الحدقة ولا بخروج مخروط
الشعاع كما ذهب اليه اصحاب المذهبين قوله اذ في قدرة الله تعالى
الى اخره يرد انه كما ان المذكور في قدرته تعالى ففي قدرته ايضا ان يرى
الشي بالبصر من غير حاجة الى فتحه لكن اول كلامه رحمه الله دال على ان
الادراك البصري لا يحصل بدون فتح البصر فبالاولى ان يقال ان الابصار
عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ من جنس ما يحصل بفتح البصر وهو انما
يحصل في الدنيا بشروط منها فتح البصر وانما كان اولى لان عبارته رحمه
الله دلت على ان الابصار هو انما يكون بفتح البصر ويؤيد ما ذكرنا ما سيجيء
من انه يجوز الابصار بدون الشرائط المذكورة في هذه الدار قوله بقية
كاعمى الصين يرى اندلس والصين بلاد في اقصى المشرق واندلس في
اقصى المغرب قوله اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقايد الحقة
لكن ان تقول الهداية الى العقايد الحقة لا يستلزم عدم الجهل المذكور
اذ يجوز ان يهدي الى ما علم من العقايد الحقة وهي التي العلم بها ضروري
واما ما لم يعلم فيسكت عنه ويتوقف فيه الى ان يعلم ثم انه لم لا يجوز ان

لا يعلم بعض صفات الواجب ثم يظهر له ولعل طلب الرؤية من هذا القبيل
والاولى ان يقال هذا انحال للقول بطلبه موسى عليه السلام ما لا يجوز
على الله تعالى فان مثله جراءة وخسارة لا ينبغي للعاقل فضلا عن نبي من الانبيا
فضلا عن موسى الكليم والحاصل انه وان جوز جهل نبي من الانبيا عليهم السلام
بشيء من صفات الله تعالى لكن لا يجوز طلبه من الله تعالى ما لا يجوز عليه
لما قلنا **قوله** وهو امر ممكن في نفسه فيه ان استقراره في الجملة امر ممكن
في نفسه واما استقراره عند تجلي الرب سبحانه وتعالى له فلا يخلوا عن خفا
والمراد من قوله فان استقر مكانه انه ان استقر في مكان عند تجلي الرب
له بقرينة قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا **قوله** هو المتعلق الاول
للرؤية ليس المراد من المتعلق الاول للرؤية ما يكون مرئيا اولا وبالذات
اذ لا يخفى ان المرئي بالذات ليس الوجود اذ هو امر عقلي اعتباري ليس بمحسوس
وانما المحسوس هو الموجود بل المراد منه ما يكون سببا مستلزما لصلاحية
الرؤية وح يرد انه اذا اريد بمتعلق الرؤية اولا ما ذكرناه فلقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون هذا المتعلق الامكان او الحدوث اذ لا يلزم من كونهما معدومين
ان لا يكون علة الرؤية نعم يلزم كونهما غير مرئيين ولا يخفى ان الوجود ايضا
كذلك **قوله** والاولان عدميان الى اخره ان اراد انهما معدومان في الخارج
فمسلم لكن الوجود ايضا كذلك وان اراد انهما عدميان بمعنى ان العدم جزء
مفهومهما فمم اذ الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم والامكان استواء الطرفين
وهما وجوديان اذ ليس السلب جزء مفهومهما وهذا التاويل في غاية البعد بل نقول
لا وجه له اذا نظر الى الدلايل التي ذكرت على هذا الدعوى **قوله** اقام
هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين اي اقام هذا الدليل على امكان الرؤية

الز

الزاما للمخالفين المنكرين للرؤية لانهم لما قالوا باشتراك الوجود وثبت ان
علة الرؤية الوجود وهو مشترك عندهم لزم عليهم ان يسلموا امكان الرؤية
فيكون هذا الدليل الزاميا لا برهانيا **قوله** وقد ثبت وقوع رؤيته في
الاخرة بالكتاب والسنة ان قيل الدلايل الدالة على وقوع الرؤية
في الاخرة دالة على جوازها ايضا فلم ذكروا اولا الدليل على الجواز ثم على الوقوع
ولم يقتصر على ذكر الوقوع قلنا لان المخالفين خالفوا في الامرين اعني الجواز
والوقوع فالمناسب لدفعهم المبالغة بان يثبت اولا الجواز ثم الوقوع ثم
ان الدلايل الدالة على الجواز مؤيدات لبيان الوقوع ومقدمات له وايضا
لما كان وقوع الرؤية امرا مستبعدا في الخواطر غاية الاستبعاد بل على
الاستحالة ناسب ان يستقل باثباته بالتدريج بان يبين امكانها اولا كما هو
شان المعلمين في تعليم صعاب الامور ومشكلاتها **قوله** هكذا قيل وفيه
تامل لعل وجهه انه لم لا يجوز ان يكون معناه انظروا الينا بحذف الجار
واوصل الفعل بل نقول نقل العلامة التفتازاني في حاشية الكشاف عن
الاساس انه يجوز ان يقال نظرت اليه ونظرته من غير تقدير الحرف وقد فسره
به بعضهم فان نظر الكامل الى الناقص مما يوجب تكميله واستفاضته
من الكامل وهذا امر مقرر عند ارباب القلوب واصحاب الغيوب
قوله لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح الى اخره فيه نظر
لان امتناع الرؤية دال على انه تعالى ليس من جنس العالمين بل هو
حقيقة اخرى مخالفة لها غاية المخالفة ولما كان تعالى منفردا بهذه
الصفة مع اشتراك جميع الممكنات في صحة الرؤية صار هذا دليلا على
انه ليس ممكنا من الممكنات بل واجب وجوده تعالى **قوله** وكل كاين مراده

لا يقال ما لم يشاء لم يكن ليس كليا صريحا اذ ليس فيه سور الكلية فلا ينعكس بعكس
النقيض الى كل كائن فهو مراد لانا نقول لفظ ما وضع للعموم كما هو مذكور في موضعه
فالاصل ان يبنى على وضعه ولا يعدل عنه اذ لا باعث عليه وهذا كما
كالمستغنى عنه اذ علم سابقا اما سبق ان الكل بخلقه تعالى فلما سبق من انه لا خالق سواه
واما انه بارادته تعالى فلما مر من انه تعالى مريد للكائنات هذا ايضا
معلوم مما سبق اما عدم احتياجه في الذات فظاهر لانه ينافي الوجوب واما عدم
احتياجه في الصفات اي صفاته الحقيقية فلانه قد مر ان الواجب تعالى منزه عن
جميع صفات النقص ولا يخفى ان الاحتياج الى الغير نقص فانه قد مر
لا يخفى ان هذا دليل على ان الكفر والمعاصي بخلقه وارادته ولعل تاخير هذا
سهو من الناسخ هذا ايضا قد مر اني في الشرح لقوله تعالى له
الحكم لا يقال لا يلزم مما ذكر الا ان له الحكم في الجملة ولا يلزم الاختصاص لانا
نقول هذا مردود من وجهين احدهما ان تقديم الخبر وهو الجار والمجرور يفيد
الاختصاص كما تقرر في المعاني الثاني انه يفيد ان له تعالى الحكم وتخصيص بعض
الاحكام دون بعض ترجيح من غير مرجح فيجب حمله على جميع الاحكام فيكون اللام
للاستغراق فتامل مثل قوله ان علينا حسابكم ظاهره دال على جواز
الترك بل لا يبعد ان يدعى خلافه اني حرمت الظلم على نفسي يدل
على انه ممكن صدور الظلم لكنه تعالى قرر على نفسه عدم وقوعه اذ لو لم يكن ممكنا
لم يكن لحرمت معنى والاول باطل الى اخره لانه تعالى المالك على الاطلاق
لقائل ان يقول انه تعالى يعلم في الازل وجود كل حادث في وقت معين فيقال
لو لم يوجد كل حادث في وقته لزم انقلاب العلم جهلا تعالى عن ذلك اذ هو صفة
يستحق الذم ويقال ان ترك ايجاده يخل بالحكمة لان الحكمة تستلزم ان يكون الافعال

على

على ما ينبغي لكن ترك المعلوم حتى يصير العلم جهلا ليس كذلك واما كونه تعالى
المالك على الاطلاق ويتصرف في ملكه كيف يشاء فلا ينافي ما ذكرنا لان المالك
على الاطلاق من لا مالك غيره تعالى والامر كذلك وان وجب ايجاد كل حادث
في وقته وكذا قوله وله التصرف في ملكه كيف يشاء اذ لا يلزم منه ان يشاء
ما هو خلاف علمه بل يشاء الاشياء ويريدها على وفق ما يسبق عليه العلم
الازلي واما قوله على ان الزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى
لا يسئل عما يفعل ففيه ان الله تعالى الحكيم الكامل غاية الكمال وصدور
الفعل الخالي عن الحكمة مطلقا نقص يجب تنزهه تعالى منه كما مضى وعدم
كونه تعالى مسئولا عبارة عن ان ليس لاحد ان يسئل الله تعالى عن حكمته
والاعتراض عليه وهو لا ينافي ما ذكرنا فكذا قوله وكذا الثالث الى اخره
لانا نختار الشق الاول من الترديد المذكور وهو انه يمتنع صدور خلافه
عنه تعالى ولا يسلم انه ينافي جواز الترك لان معنى جواز الترك انه جائز
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن ان الله تعالى قدر على نفسه ان يفعله
ولا يتركه لكن امتناع الترك بالنظر الى التقدير المذكور وان اريد بجواز
الترك الواقع في التعريف جواز الترك في نفس الامر فنقول هذا لا يجتمع
مع تقرير الله تعالى على نفسه وفي هذا الموضع زيادة بسط ذكرناه في الحواشي
التي كتبناها على شرح المواقف فليطلب منها ومراد المعرفة
الاولى بالاصلح الى اخره لعل مراده من الاصلح في الحكمة والتدبير ان
يكون ايقاع الشيء بطريق كان التدبير فيه اقوى والحكمة فيه ابين
والقبح العقلي منتف لا يخفى ان انتفاء القبح العقلي هو ان حكم
العقل بترتب العقاب على شيء في الاخرة منتف واما القبح العقلي بمعنى حكم

العقل السليم بقبح شيء وعدم ملايمته فغير منتف الا ان تدعي ان القبح العقلي
بهذا المعنى ايضا منتف في حقه تعالى والاولى ان يقال في ابطال الدليل
المذكور ان لا يتصور الظلم في حقه تعالى لانه مالك الامور بجميعها في الدنيا
والاخرة وتصرف المالك الحقيقي في ملكه كيف يشاء لا يكون ظلما واما
اتصاف العباد بالظلم فلكونهم ليسوا بمالك لشيء في الحقيقة
كيف وهما من الممكنات الى اخره فيه نظر انه استدلال في الامكان على نفي
الاستحالة ومن زعم انه محال فهو ينفي الامكان فنفي الاستحالة واثبات
الامكان في مرتبة واحدة فالاستدلال باحدهما على الاخر لا يجدي
وان الغرض منها الى اخره واذا كان كذلك اي كانت الشيا لم يتصف بالكذب
لانه من صفات الاخبار بل الوجوب والحجة الى اخره لعل غرضهم
من وجوب العقاب امتناع عدم صدوره وهذا اعم من ان يكون مع القدرة
اولا والجواب انهم لا يقولون بالايجاب الذاتي بل يقولون كل ما صدر
عن الله فهو بالقدرة بان يقال المراد من القول ما في علم الله من
عدم تبدل القول لديه تعالى عدم تغيير ما في علم المحيط بالكائنات لكن النقض
بهذا الطريق لا يخلوا عن اشكال لان حمله على المعنى المذكور بعيد لانا نقول
الايات الوعيدية لابد ان يكون لها معنى فان كان معناها ما هو الظاهر
منها لزم تبدل ما في العلم وهو محال والا فلابد ان يكون معناها واحدا مما
ذكره الشارح رحمه الله اذ لا يظهر معنى اخر ومن ادعى المعنى الاخر
فعليه البيان لان الحسن والقبح العقليين منتفيان فيه ان
الحسن والقبح العقليين المنتفيين ما حكم العقل بترتب الثواب وترتب
العقاب واما الحسن والقبح العقليان بمعنى ان العقل السليم يستحسنه

و

ويستقبحه فان اراد بقوله ينتفيان انهما ينتفيان عن فعل الواجب تعالى
نعم القبح العقلي منتف ولكن جعله دليلا لنفي صدور الشيء منه في حكم
المصادرة على المط لان عدم صدور القبيح منه تعالى وانه لا يتصف فعله
بالقبح في مرتبة واحدة من الظهور والخفا والله تعالى اجل من ان
ينفعل عن شيء او يستكمل بشيء ان اريد باستحالة انفعاله تعالى عن شيء استحالة
انفعاله عن امر موجود بحيث يكون ذلك الانفعال موجبا لوجود صفة فيه
تعالى او زوالها عنه تعالى فهو مسلم ولكن كون فعله تعالى معللا بالغرض لا
يستلزم ذلك وان اريد انه لا يحصل له تعالى بسبب تغيير الغير لا من حيث
صفاته الحقيقية ولا صفاته الاضافية فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون غرضه من
الفعل الوصف الاضافي الحاصل له تعالى بسبب ايجاد شيء لزم
كونه تعالى مستكملا بغيره لقائل ان يقول ايجاد الخيرات ونشر الرحمة العامة
لا شك في انهما كمال فللمتصف بهما كمال لم يكن له قبلهما فلزم ان يكون الموجد
لها يستفيد بايجادها كمالا ليس له قبل ذلك فلم لا يجوز ان يكون الغرض
من ايجادها الاتصاف بهذا الكمال وقد يقال الكمال هو القدرة التامة
من غير مانع على ايجاد الخيرات ونشر الرحمة واما الايجاد بالفعل فليس
بمجرده كمالا بل لدلالته على القدرة عليه وفيه ما فيه فان قيل
الفعل هو ايجاد الخيرات وهو نفس الكمال فلا يكون غرضا اذ الغرض
من الشيء يجب ان يكون غيره بل قد يكون الغرض من الشيء نفسه كما قالوا
في العلوم الالية ان الغرض منها انفسها وقد تقرر في موضعه ويمكن
ان يقال ايضا ان الفعل الايجاد والغرض منه الاتصاف به اي الاتصاف
بانه موجد والاتصاف بالايجاد غير الايجاد فيكون الغرض من الفعل

غير نفس الفعل لاستواء الافعال في انها في انفسها لا تقتضي المدح
والذم والثواب والعقاب فيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان الافعال
في انفسها لا تقتضي المدح والذم فان العقول السليمة تمدح من يصلي
ويصوم ويزكي وتذم من ترك العبادة ولا يتصدق مطلقا واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان الافعال لا تقتضي الثواب والعقاب وانما صارت كذلك
بسبب الشارع لم لا يجوز ان تكون الصلاة مقتضية للثواب غاية الامر ان لا يعلم
كونها سببا له الا من الشارع وهذا هو معنى كلام المص لانه قال ليس للعقل حكم
في حسن الاشيا وقبحها ومعناه بحسب الظاهر انه لا يستقل بذلك الحكم واما
ان الافعال ليس لها حسن ولا قبح في انفسها فليس بمعنى كلام المص والجواب والذم
عن الاول ان المراد من المدح والذم المدح بالحكم بترتب الثواب والعقاب
وهذا لا يستقل به العقل فتامل ان العبد غير مستقل بايجاد
فعله الى اخره يظهر من عدم استقلال العقل بايجاده عدم استقلاله
بالحكم بحسنه وقبحه اي ترتب الثواب والعقاب والاولى ان يستدل
عليه بانه من الضروريات ان العقل لا يستقل بترتب الثواب في الاخرة
على بعض الافعال وترتب العقاب على بعض اخر لان النهاية من
خواص المقادير لكنا ان تقول لم لا يجوز ان يكون ما لا مقدار له كالجزء الذي
لا يتجزى له نهاية والجواب انه لو كان له نهاية لكان اذا وقع بين
جزئين اخرين فلا بد ان يماس كل واحد منهما بنهاية فما قام به نهاية واحدة
منهما اما ان يكون عين ما قام به النهاية الاخرى فيكون محل النهايتين
واحدا ويلزم منه ان يكون ما يماس احدى النهايتين يماس النهاية
الاخرى وفيه نظر لان الخط مثلا امر واحد لا جزء له بالفعل وله نهايتان

فيجوز ان يقوم ان بمحل واحد هو الخط ولا يلزم ان يكون ما يماس احديهما
مماثلا للاخرى لا يقال ان وجود الخط والنهايات القائمة مذهب الفلاسفة
وهو باطل عند المتكلمين النافين للمقادير والنهايات لانا نقول يلزم على
مذهب المتكلمين ان يكون للجزء الذي لا يتجزى طرفان لان الجزء الذي
بين الجزئين يماس كلا من الطرفين فاما ان يماسه ببعض منه فلزم
انقسام الجزء الوسط وهو محال واما ان يماسه بطرفه فيلزم ان
يكون للوسط نهايتان كل من الجزئين اللذين في طرفيه بواحد منهما اي
بواحد من تينك النهايتين فتامل والحق ان الاحتمال المذكور لا يضر
بالمدعى المذكور وهو عدم كون الواجب تعالى محدودا لان كونه تعالى
جزءا لا يتجزى ممتنع ببديهة العقل وهي اجسام قادر على التشكلات
الى اخره في ورود ما ذكر في الكتاب والسنة نظر فان العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد في نفي الذكورة والانوثة عنهم بانه لم يحط به نقل ولا
دل عليه عقل فعلم انه ما ورد فيهما ذكورتهم وانوثتهم فانما قال به
جمهور المتكلمين في شرح المقاصد كما ورد في الكتاب والسنة
وليس كذلك ولعل مراده ان وجود الملائكة معلوم منهما وانت تعلم
ان هذا ينافي ظاهر ما قاله جبرئيل الى اخره انما قال ينافي ظاهر ما
قاله جبرئيل اذ يمكن ان يقال ان المراد من قوله لو دنوت القرب المكاني
الى عرش الرحمن او غيره ومنعوا ان كل مؤلف الى اخره فيه نظر
لان صغرى هذا القياس على ما ذكروه ان كلام الله مؤلف من حروف
مرتبة متعاقبة الوجود ~~فيكون كبرى القياس~~ فيكون كبرى القياس
وكل ما هو كذلك اي مركب من الحروف المتعاقبة في الوجود حادث

[illegible]

ولا يخفى ان هذه المقدمة لا يصح منعها لان تعاقب اجزاء الشي في الوجود
مستلزم لحدوثه بالضرورة فحق الكلام ان يمنع الصغرى وهو ان لا
نسلم ان كلامه تعالى مؤلف من حروف متعاقبة الى اخره
فما بالهم لم يقولوا واحق العبارة ان يقال فيلزم عليهم ان يقولوا بقدم
الجلد والكاتب بطريق الاولى   وقيل انهم الى اخره ان كان مرجع
الضمير في قوله انهم الحنابلة كما هو الظاهر ففيه نظر لانهم لم يقولوا بالكلام
النفسي بل مذهبهم كما نقله الشارح رحمه الله ان كلام الله تعالى هو الالفاظ
وان كان المرجع اهل الملة فهو ايضا غير مسلم لان اهل الملة جميعهم لم
يقولوا بالكلام النفسي فان المعتزلة والحنابلة لم يقولوا والجواب
ان مراده ان بعض المتكلمين حاولوا تصحيح مذهبهم فقالوا ليس مذهبهم
ما ذكر من ان كلام الله منحصر في الالفاظ كما هو الظاهر من نقل مذهبهم
بل مذهبهم ان الكلام اللفظي والنفسي ثابت والكلام اللفظي حادث لكن
منعوا اطلاق الحدوث عليه حذرا من ذهاب الوهم الى حدوث الكلام
النفسي   لما راوا مخالفة الظاهر الى اخره المراد من مخالفة الظاهر
القول بان الحروف والاصوات قديمة ومخالفة الدليل الذي دل
على ان صفاته تعالى قديمة   بضرب من التكلف لعل وجه التكلف
ان يقال انما هو واحد صفة قائمة به تعالى هي مبدا لهذه التاليفات
المذكورة في القران   يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا
سيالة الى اخره لا نم ان الاصوات اعراض سيالة بمعنى ان السيلان
ذاتي او لازم لحقيقتها نعم قد توصف بالسيلان اذا صدرت ممن لم يقدر
على ايجادها دفعة واما من قدر عليه دفعة فلا نسلم انها متصفة بالسيلان

فلا

فلا يلزم السفسطة واما القياس على الحركة فقياس فاسد لان الظاهر ان
الحركة في حد ذاتها امر تدريجي ولو وجد دفعة لم يكن حركة بخلاف الصوت
فان حقيقته كيفية عارضة للهواء بسبب معين مذكور في موضعه
فلا يكون القايم بذاته تعالى من جنس الالفاظ لا يلزم من اختلاف الحقيقة
ان لا يكون القايم بذاته تعالى من جنس الالفاظ لم لا يجوز ان يكونا
مختلفي الحقيقة ومشتركين في كونهما الفاظا كاختلاف الانواع المشتركة
في الجنس او العرض العام واعلم ان في هذا التقرير مستدركا اذ يكفي
ان يقال لانه اما ان يكون القايم بالباري وما يقوم بذاته تعالى
حقيقة واحدة او لا والاول يستلزم تجانس صفة المخلوق والخالق … والثاني
يستلزم ان لا يكون ما يقوم بذاته تعالى الفاظا   وكان بعض
صفاته الحقيقية تعالى مجانسا لصفات المخلوقات لا بد من برهان على استحالة
المجانسة المذكورة   وانما حاشا الى اخره فان قيل لا يظهر
توجه هذا الوجه من النظر الى ما نقله الشارح عن المص اذ ليس في كلامه
ما يدل على ان النسخ وارد على التلفظ لا على الملفوظ فالجواب ان
قوله والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام دال على ان النسخ انما يتوجه على
التلفظ لان من جملة دلايل المعتزلة على حدوث القران ان النسخ في
القران وهو رفع او انتهاء ولا شي منهما يتصور في القديم لان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه فظهر منه ان النسخ من جملة ما دل على الحدوث فعلى ما نقل
عن المصنف يدل النسخ على حدوث التلفظ لا على حدوث اللفظ وح يظهر
توجه النظر الخامس من ان النسخ لا يتوجه على التلفظ بل قد يعرض على نفس

اللفظ واعلم ان المذكور في المواقف في الجواب عن هذه الشبهة
للمعتزلة انها تدل على حدوث اللفظ ولا تدل على حدوث الكلام النفسي
وهذا خلاف ما نقله الشارح العلامة رحمه الله عن المص والحق ان نفس
النسخ لا يدل على حدوث اللفظ مطلقا وانما يدل على حدوث حكمه
العمل او على نسخ التلاوة ونسخ التلاوة انما هو امر متعلق باللفظ لا امر
باللفظ القائم بذات الله تعالى فاللفظ القائم بذاته تعالى ثابت ازلاه
وابدا على مذهب المص ومن تبعه ولكن قد يعرض النسخ لتلاوته والتلفظ
به وقد يعرض لحكمه ووجوب العمل بمقتضاه فما قال في وجه النظر خامسا
ان النسخ قد يرجع الى الملفوظ ليس بشي   فان كلام الغير معلوم لنا
فقد تعلق به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة منا فيه نظر اذ لا نسلم انه لا
يتعلق به تلك الصفة وتوضيحه انه يجوز ان يكون صفة واحدة هي
العلم لها تعلقان احدهما تعلقه بكل معلوم والثاني تركيب الكلمات
المعلومة وترتيبها فاذا صدر منها كلام فان لهذه الصفة تعلقا به من
حيث انه تركب كلماته وترتيبها وتعلقا اخر به من حيث انه معلوم واذا
تعلقت بكلام غيرنا كان لها تعلق واحد به فلا يكون صفة العلم غير مبدا
الترتيب   فمنقول كلام الله تعالى هو الكلمات

هو متصل بما بعده
والبياض كان في اصله
سهوا من الناسخ

الي

الي اخره فيه ان هذه الكلمات من جملة معلوم الله تعالى فان كانت صفة
من جملة الصفات السبعة كما دل عليه قولهم كلام الله تعالى هو الكلمات
الى اخره فيجب ان يكون كل معلوم صفة اخرى فتخصيص تلك الكلمات
المعلومة بكونها صفة دون المعلومات الاخرى لا بد له من برهان
فان قيل جعلها صفة اخرى لان ترتيبها وتركيبها صادر من الله تعالى
من غير واسطة والكلام هو الكلمات التركيبية المرتبة قلنا فيه شيان
احدهما ان ترتيب الله تعالى اياه ليس حادثا بل قديما والا لزم حدوث
الكلام فلا يكون ترتيبها بالاختيار بل بالايجاب فلزم ان يكون كل صنف
من المعلومات المرتبة في علم الله تعالى صفة اخرى الثاني انه اذا كان
صفة الكلام هي الكلمات المرتبة كما ذكر وقد صرح بانه تعالى رتبها
بصفته الازلية التي هي مبدا تاليفها وهذه الصفة غير العلم
كما ذكرا يضا ولا يخفى انه غير الصفات الستة الباقية فلزم ثبوت
صفة اخرى غير ما ذكره فتامل في هذا المقام فقد نفي كلامه
لانه يودي الى سفسطة ظاهر فقد مر انه ليس بسفسطة لم لا يجوز
ان يكون الصوت ليس بعرض سيال في نفسه وانما يعرض له السيلان

الى اخره صح

فيما يعرض له في بعض المواضع وانكار ما بين الدفتين كلام الله قد
يقال من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله الى اخره قصد ان ما بين الدفتين
ليس قايما بالذات المقدسة وانما هو كلام الله بمعنى انه اوجده من غير
واسطة وهذا ليس بكفر وعلى تقدير ما قاله الشارح العلامة رحمه الله
من قيام الكلمات بذاته تعالى لا يلزم ان يكون الانكار المذكور كفرا
اذ قيام الكلمات المذكورة انفسها بذاته تعالى ليس من ضروريات
الدين وما هو من ضروريات الدين كون ما بين الدفتين كلام الله
اما بان يكون ايجاده لها من غير واسطة كما مر او لكون الكلمات
قائمة بذاته تعالى او لمعنى اخر فتامل ويشكل بلفظ خدا
وتنكري الى اخره لم لا يجوز ان تكون هذه الالفاظ الاعلام منقوله
من بعض الانبيا سيما على قول من قال ان واضع الالفاظ هو الله تعالى
قلت ولا القول بقدم العالم على ما يقوله الفلاسفة الى اخره
فيه نظر اذ لا يلزم من قدم العالم قدم كل نوع من الانواع اذ يجوز ان يكون
وجود نوع مشروطا بوضع مخصوص وزمان معين قال صاحب المواقف
قال الحكما الاجسام ينقسم الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها
قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واما العنصريات فقديمة
بموادها وبصورها الجسمية بنوعها وبصورها النوعية بجنسها والمراد من
قدم نوع الصورة الجسمية ان يكون هذا النوع موجودا دايما وان تبدلت
اشخاصه والمراد بقدم الصور النوعية بجنسها ان يكون صورة نوعية
من الصور العنصرية موجودة دايما وهذا لا يدل على قدم نوع الانسان
واما ما لا غماض عنه فنقول لم لا يجوز ان يكون شخص معين من نوع

الا

الانسان موجودا في الازل فيكون نوع الانسان موجودا في ضمن هذا الشخص
في الازل من غير تعدد الاشخاص في الازل ثم انعدم ذلك الشخص ويجوز
ان يكون وجوده مشروطا بعدم حدوث حادث معين فاذا حدث
ذلك الحادث لوضع فلكي انعدم ذلك الشخص فتامل وليكن ب ج
في الحدوث والموضوع وغير ذلك الخ فيه نظر اذ لقايل ان يقول يجوز ان
يكون وجود ما يشاركه ب من كل الوجوه ممتنعا لان المشاركة من كل
الوجوه ممتنع في نفس الامر اذ يلزم الاتحاد المبطل للمشاركة مثلا تمييز
زيد عن عمرو لا بد ان يكون بشي تكون صفته ثابتة لزيد ولم تثبت لعمرو
فلو كانا مشتركين من كل وجه لزم ثبوت كل ما هو صفة لزيد لعمرو فلزم
ارتفاع الاثنينية فبطلت الشركة واذا ثبت اتصاف ب بشي لم يكن
لج فلعل انتساب الباري بهذه الصفة التي لم تكن ثابتة لج
فان نسبة الى امرين متشابهين الى اخره محصول ما ذكر انه على التقدير
المذكور نسبة آ الى ب وج وهما متشابهان من كل وجه الا في النسبة
التي لم يعلم انهما يختلفان فيها اولا وهذه النسبة هي تعلق احدهما
بآ بان يكون قبل ذلك هو عين ا ب والاخر غيره لكنهما اذا لم يختلفا
اي لم يختلف ب وج في شي من الاشياء بل يتشابهان من كل وجه لم يكن نسبة
آ الى احدهما اولى من نسبته الى الاخر وفيه ما مر واذا كان المحمولان
الاتيان الى اخره غرضه من ذلك ان الوجود ابتداء والوجود في الزمان الثاني
اي زمان الاعادة محمولان للشي المعاد فان كان هذا المعاد ذاتا ثابتة من
الزمان الاول الى الزمان الثاني على الاستمرار كان ههنا موضوع واحد له
محمولان اما اذا لم يكن له ذات مستمرة ثابتة لم يكن ههنا موضوع واحد بل شيان

متمايزان احدهما الموجود في الزمان الابتدا والاخر في زمان الاعاده فلم تكن
الاعادة في الحقيقة اعادة بل موجود اخر عينه ما كان لي بهذا فليست ايجاده
اياه مطلقا فيه ان كونه ايا ميحصل بان يكون كل ما حصل له في الخارج ويكون
داخلا في هويته وتشخصه يكون حاصلا في الذهن ولا نيا في ذلك عروض العوارض
الذهنية ويمكن ان يقال الشخص الخارجي لا يمكن ان يوجد في الذهن مع جميع
مشخصاته كما انه لا يمكن ان يوجد شخص واحد خارجي في ان واحد في مكانين
وظهر مما قلنا اشكال غامض في علم الباري تعالي بالاشخاص فليتامل
كما يحكم العقل ببطلان تقديم الشي على نفسه تقدما ذاتيا الي اخره لا يخفى ان
تقدم الشيء علي اخر بالزمان ان يكون زمان وجود الاول متقدما على زمان
وجود الثاني ولا نسلم استحالة هذا المعنى في الشيء الواحد اذ يمكن ان
يكون زمان وجود زيد مثلا متقدما على زمان وجوده فان الزمان الماضي
من الازمنة وجوده متقدم على الزمان المستقبل من الازمنة واما اللازم
في الدور فهو ان يكون آ مثلا موجودا في مرتبة ولا يكون موجودا في تلك
المرتبة بعينها وهذا مستلزم لاجتماع النقيضين فان تقدم آ علي ب مثلا
بالذات ان يكون لوجود آ مرتبة متقدمة على مرتبة وجود ب وتاخره
عنه عبارة عن ان لا يكون لوجوده تلك المرتبة بل له مرتبة متاخرة عن
مرتبة وجود ب والحاصل ان المعاد الجسماني اذا قيل بتجرد النفس
كما هو مذهب الامام الغزالي والراغب وغيرهم لم يبق الاشكال في المعاد
الجسماني اذ المعاد هو تعلق النفس بالبدن المركب من الاجزاء التي لا تتجزي
التي تكون اجزاء اصلية مادية للبدن قبل ذلك والشخص الانساني
يكون في الحقيقة هو النفس الناطقة قال الامام المحقق حجة الاسلام في

كما

40

كتاب الاحيا ان النفس الناطقة لطيفة ربانية روحانية لها بالقلب الجسماني
تعلق وتلك اللطيفة هي حقيقة الانسان فعلم مما ذكر ان الشخص الانساني
هو ذلك النفس وان البدن اله له والجمع بين هاتين السعادتين
في هذه الحياة غير ممكن الي اخره فيه نظر ظاهر لان الجمع بين معرفة الله
تعالي ومحبته وبين اللذات الجسمانية مما وقع لكثير من الناس وان اريد
بالسعادة الارواح استغراقها في معرفة الله تعالي وتجلي انوار عالم القدس
كما فهم من قوله لان الانسان مع استغراقه الي اخره ففيه ان استغراق
النفس بالتجلي المذكور ومعرفة الله تعالي ان تكون بكليتها متوجهة الي ما ذكر
واذا كان النفس متوجهة بالكلية اليه لم يتيسر له الجمع بين السعادة
الروحانية والسعادة الجسمانية التي هي اللذات الجسمانية
والحكمة في الحساب مع انه تعالي يعلم تفاصيل اعمال العباد يمكن ان يقال
ايضا ان الحكمة رفع توهم الظلم وغاية ظهور العدل علي اهل الموقف
فانه لو ادخل المؤمنين في الجنة والعاصين في النار بغير حساب لم يظهر
سبب ادخال كل من الطائفتين في مقرهم فصار العدل مخفيا علي بعض
وعلي ذلك حمل قوله تعالي وان منكم الا واردها هذا تفسير
الورود علي قول بعض لكن المذكور في بعض التفاسير انهم اختلفوا في
ورودها فقال ابن عباس والاكثرون معني الورود منها الدخول
فيدخلها البر والفاجر ثم ينجي الله المتقين منها وقال بعضهم المراد من
الورود الحضور والرؤية والقول الاول اصح وعليه اهل السنة
ووجه الاندفاع ظاهر الكلام ان ما ذكره المعتزلة يندفع بكليته بما
ذكر وهو ان توزن صحايف الاعمال او تجعل الاعمال الصالحة اجساما

نورانية الي اخره لكن بعض النسبة المذكورة وهي ان الاعمال اعراض وقد
عدمت وعلي تقدير اعادتها لا يمكن وزنها مندفع بما ذكر ولكن الشبهة
الثالثة وهي ان مقاديرها معلومة عند الله تعالى فوزنها عبث لا يندفع
بما ذكر كما لا يخفي ووجه اندفاعه بمثل ما ذكره في بيان فائدة الحساب
وهو قوله والحكمة الي اخره   يكون عرضها كعرض السموات
والارض فيه انه لا يلزم من مجرد كونها فوق السموات السبع ان يكون
عرضها كعرضها كما لا يخفي والاولى ان يقال اذا كانت الجنة فوقهما يصح
ان يكون عرضها كعرضها من غير اشكال   فان افعال الله تعالى غير
معللة بالاغراض لك ان تقول هي وان كانت غير معللة بالاعراض لكن
لابد في افعاله من حكم حتى لا تكون عبثا اذ هو لا يليق بالحكيم فالاولي
الاقتصار علي قوله ليس علينا بيان وجه الحكم   ورؤيته لا تكون
قبل دخول النار اجماعا فيكون بعد خروجه عنها فلا يكون مخلدا فيها
لك ان تقول لا يلزم من ان لا تكون رؤيته قبل دخول النار ان يكون
بعد خروجه عنها لم لا يجوز ان يكون حين الدخول في النار بتخفيف العذاب
بسبب الايمان فيجب ان يقال الايمان حين رؤيته لا يكون قبل الدخول
في النار ولا في حال الدخول فيها اجماعا فيجب ان يكون بعدها
كما لو قتل رجلا معتقدا انه معصوم الدم الي اخره ظاهر العبارة دال
علي انه وما يليه مثالان لما اشعر بتهاون المرتكب بالدين الي اخره
وفيه خفاء اذ لا يظهر ان يكون اشعارهما مثل اشعار اصغر الكبائر
فينبغي ان يجعلا مثالين للكبيرة بالمعنى المذكور وهو ما قرن به حد
او لعن او وعيد الي اخره والغرض من التمثيلين المذكورين انهما

كبير

كبيرتان مع انه لا حد فيهما فيلزم ان يكون الحد الاول للكبيرة ناقصا فتعين
المعني الثاني وقال ابن عبد السلام من اتي بمصلحة يظنها او يعتقدها
مفسدة ثم ظهر كذب ظنه كما لو قتل من يظنه معصوما فبان مستحق القتل
ونحو ذلك فانه يعصي ويفسق وترد شهادته وروايته لكن لا يحد فظهر ان القتل
كبيرة ولكن لا بالمعنى الاول بل بالثاني   وقوله تعالى ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين فان قيل هذا يدل علي وقوع الحياة في القبر
ولا يدل علي ما ادعاه من العذاب في القبر قلنا ذكر في شرح المقاصد
ما يتم به هذا الدليل وهو ان الحيوة التي تكون في القبور لا تكون الا
لانموذج ثواب او عقاب بالاتفاق وعلي هذا نقول من المعلوم ان حيوة
العصاة والكافرين في القبر ليس للثواب فيكون للعقاب ولا يخفي ان ما
ذكر في العصاة انما هو فيما لم يقع العفو عنهم فان قيل ما ذكر في الدليل
يدل علي ان حيوة الميت في القبر لثواب او عقاب واما ان حيوة بعض
العصاة فيه فللعذاب فمن اين يعلم قلت من الاحاديث بعض
منها ما ذكر في الشرح وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان احدكم اذا مات
الي اخره فان الظاهر ان الخطاب للمؤمنين فيكون قوله عليه السلام
وان كان من اهل النار حكم المؤمن العاصي المحكوم بعذابه ومنها قوله
صلى الله عليه وسلم استنزهوا الي اخره فانه يدل علي ان عذاب الشخص
المستنزه بسبب عدم الاستنزاه فيكون هذا الحكم مخصوصا بالمؤمن (يعذب في القبر)
العاصي لا الكافر اذ ليس عذاب الكافر في القبر بسبب ما ذكر وايضا
استنزهوا ظاهر انه خطاب للمؤمنين وللقائل ان يقول اذا كانت الحيوة
في القبر لانموذج ثواب او عقاب كما ذكر في شرح المقاصد لزم ان لا يكو

(حاشية: لا ينزه [illegible] بل المعنى [illegible])

بعد الامانة في القبر ثواب ولا عقاب مع ان في النصوص ما يعارضه مثل ما
في الشرح وهو انه اذا مات احدكم عرض عليه مقعده بالغداة والعشي فتامل
فتصحيح الايمان بالملئكة والوحي لهم علىك فان قلت يفهم مما
ذكر ان من لم يصدق بمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم الملك مع عدم مشاهدة
اصحابه له لم يكن مصدقا بالملئكة والوحي ولكن ان نقول لا يلزم من نفي
رؤية النبي صلى الله عليه وسلم الملك عدم الايمان بالملئكة والوحي اذ من
الجايز وجود الملئكة والوحي مع عدم مشاهدة الملك فان الحديث
الصحيح صريح في ان الوحي كان في بعض الاحيان بدون مشاهدة الملك
فالجواب ان مراده انه يجب الايمان بان الوحي قد يكون
بمشاهدة لما ثبت في صحاح الاخبار حيث نص صلى الله عليه وسلم بانه
احيانا يتمثل لي الملك وفي غير ذلك الموضع واليه اشار بقوله فتصحيح
الايمان بالملئكة الى اخره لان تصحيح ما ذكر هو ان يعلم على الطرق التي وقعت
وان كان العذاب الم اللذع الى اخره اي ان كان العذاب فلا فرق
الم اللذع سواء كان ذلك اللذع حسيا او تخييليا كما في النايم الى اخره
والتصديق بها واجب الظاهر ان يقال التصديق بامكانها واجب او
وقوع انواع العذاب الثلثة غير معلوم من نصوص الشرايع وانما المعلوم
المتيقن وقوع العذاب وهو بعد الاحيا مختار في تصديقه
الى اخره لك ان تقول على مذهب الاشاعرة وهو ان الفاعل لجميع الاشيا
اولا بالاستقلال هو الله تعالى كان ايجاد التكذيب على لسان الذي احيي
فعل الله تعالى فهو يفيد تكذيب الله تعالى اياه لانه اجرى على لسانه
التكذيب ولو سلم انه لا يفيد التكذيب فلا اقل من انه يفيد الشك فيه

ولو كان مراد الله تعالى من احيا الميت تصديقه للنبي لوجب ان لا يتكلم
الميت اصلا او يتكلم موافقا للدعوي نعم على مذهب من جعل العبد فاعلا
لافعاله بقدرته وايجاده يتم المدعي المذكور والجواب انه لو تم ما ذكر
لدل تكذيب الكفار للانبيا على تكذيب الله تعالى اياهم فان تكذيب
الكفار للانبيا فعل الله تعالى والخوارق المتقدمة على دعوي
النبوة كرامات هذا خلاف ما فهم من ظاهر ما في شرح المقاصد فان
المحققين على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اما ارهاص
اي تاسيس لقاعدة النبوة او كرامة والايات الدالة
على انه امر ونهي اي على كونه مامورا ومنهيا من عند الله تعالى لقوله تعالى
وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا منها رغدا حيث شئتما
ولا تقربا هذه الشجرة فهو بالوحي يرد عليه ان الخضر لم يكن
نبيا عند اكثر اهل العلم كما صرح به بعض المفسرين مع انه كان مامورا
من عند الله تعالى كما حكى الله تعالى عنه في قوله تعالى وما فعلته عن
امري فانه يدل على انه مامور من عند الله بما فعل بحضر موسى عليه
السلام على ما حكى الله تعالى عنه والامر قد يكون بالالهام
وقد يكون بالوحي فالاولى الاستدلال على نبوة ادم بقوله تعالى
وقلنا يا ادم فان الخطاب بالقول حقيقة من الله تعالى لا يكون الا وحيا
كما صرح به العلما وتفسير القول بالالهام تاويل بلا باعث
فانهم لاخلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين قوله
بل هم مشركون قال المفسرون في تفسير قوله تعالى ما كان ابراهيم
يهوديا ولا نصرانيا الى قوله وما كان من المشركين ان قوله تعالى وما

كان تعريض باليهود والنصارى بانهم مشركون لاشراكهم عزيرا والمسيح
او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث
لايقدر البشر كما ذهب اليه الجمهور ويظهر منه ان هذا الوجه
هو الاصح ولقايل ان يقول كون اعجازه بصرف الله تعالى اياهم
عن المعارضة مع القدرة او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاج
اليها في المعارضة اظهر في الاعجاز والحام الخصم اذ من وجد من نفسه
القدرة على المعارضة مع عدمها او وجدان العلوم المذكورة سلبت
عنه كان كل منهما اظهر دليل عنده على ان القران من عند الله لا تتيسر
معارضته بخلاف ما اذا كان اعجازه ببلاغته اذ كنه البلاغة امر
يخفى على كثير من الناس قلنا اعجاز القران ببلاغته يفيد غاية الشرف كونه
او الكمال له بخلاف ما اذا كان اعجازه باحد الامرين المذكورين
اذ لا يحصل منهما كمال القران بل الاعجاز بسبب شي اخر
ولا نبي بعده فان قيل ان عيسى عليه السلام ينزل بعده الى يعني انه
الارض وهو نبي فكيف لا يكون نبيا بعده قلت المراد انه لا نبي
يحدث بعده او لا نبي بعده لا يكون تابعا له لكن عيسى عليه السلام
اذا انزل يكون تابعا لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم على ما ورد في
الحديث كيف انتم اذا انزل ابن مريم فيكم واما مكم منكم قال
شراح الحديث معنى اما مكم منكم انه يحكم بدينكم

وعوض له اجرا بقدر مشقته في عمله وعمل شخص اخر لا يكون بذلك
الشرف عملا شاقا وعوض له بقدر مشقته ايضا كان الثاني افضل
اي اكثر اجرا وثوابا مع ان العامل الاول اشرف في حد نفسه من
الثاني   وقد عد هم الامام البخاري لا يخفى انه عد بعضهم
لا كلهم   المتوجه بكلية قلبه الى جناب قدسه المذكور
في شرح المقاصد ان الولي العارف بالله وصفاته المواظب على
الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات
والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير
مقارن لدعوى النبوة انتهى وليس فيه ما ذكره الشارح العلامة
رحمه الله وهو المتوجه بكلية قلبه الى الله تعالى   واسمه
عبد الله بن ابي قحافة لو ترك ذكر بن ابي قحافة لكان اولى لانه
وصف لا اسم   فانهم زعموا النص على ابي بكر زعم بعض الاصحاب
النص عليه نصا جليا وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال

ايتوني بقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال
يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وزعم الحسن البصري انه نص عليه
النص الخفي وهو تقديمه في الصلوة في ايام مرضه صلى الله عليه وسلم
اما نصا جليا واما نصا خفيا اما النص الخفي وهو الذي لا
يعلم المراد منه بالضرورة فباتفاق الشيعة واما النص الجلي فعند
الامامية فان صيغة افعل موضوعة للزيادة في معنى المصدر
هذا اذا كان الفضلية مطلق صفة الكمال ويمكن ان يقال لما كان
الفضلية ههنا بمعنى كثرة الثواب كان الافضل بمعنى اكثر ثوابا
والتلفظ بكلمتي الشهادتين الى اخره قوله فهو كافر
مخلد في النار صرح في ان الصحيح او الاصح ان ترك التلفظ بهما موجب
الكفر في الحقيقة لا الكفر الظاهري وهذا غير ما ذكر في المواقف
والمقاصد بل المذكور فيهما ان مذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه
ان الايمان هو التصديق القلبي نعم المذكور في متن العقايد النسفية
ان الايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به اي
باللسان وقال العلامة التفتازاني في شرحه ان كون الايمان
هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلما وهو اختيار شمس الايمة
وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه التصديق بالقلب وانما
الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر
باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن
عند الله تعالى وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه
ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهو اختيار الشيخ ابي منصور

رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك انتهى كلامه فعلم مما نقلنا ان الاقرار
ليس بشرط لكون الشخص مؤمنا عند الله تعالى وهذا خلاف المذكور
في الكتاب نعم ذكر القاضي البيضاوي في تفسيره انه اختلف في ان مجرد
التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود او لا بد من اقتران الاقرار
به للتمكن منه ولعل الحق هو الثاني هذا كلامه وهذا ايضا مخالف لما
نقلنا من الكتب والشارح العلامة رحمه الله وافق القاضي فيما ذكر
فان الجزء لا يعطف على كله فيه نظر فان التخصيص بعد التعميم
في مثل قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى من عطف
الجزء على الكل لكن المذكور في بعض التفاسير ان الاصل ان لا يعطف
الجزء على الكل فالظاهر ان العمل خارج عن الايمان واما انه لا يعطف
الجزء على الكل هو ظاهر كلام الشرح فيه ما فيه فكان اصلاح
لفظ الايمان عندهم موضوعا الى اخره هذا تكلف بعيد يستغني
عنه اذ يجوز ان يكون مرادهم من الايمان المفسر هنا الايمان الكامل
والتام لم يتقيد والايمان بالكامل لترغيب العباد في الاعمال فانهم
اوهموا بهذا الاطلاق ان الاعمال جزء لحقيقة الايمان عند الله
تعالى ومتى لم يعمل الصالحات كان كافرا فمن سمع ذلك اشتغل بالاعمال
حذرا من الكفر وان لم يكن مقصودهم حقيقة لان الاعمال جزء
الايمان بل الايمان المقابل عندهم هو التصديق القلبي
ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا يكون اطلاق اللفظ
عليه حقيقة او مجازا يعني بتردد النظر فان اطلاق لفظ الايمان
على ما هو مضمون الاحتمال الثاني وهو القدر المشترك المذكور

هل هو حقيقة او مجازا يعني اطلاق لفظ الايمان على ما هو التصديق
فقط كما هو مضمون الاحتمال الثالث حقيقة واما على الاحتمال الثالث
فيتردد في انها حقيقة او مجاز وهذا مستفاد من قوله فكان لفظ
الايمان موضوع للقدر المشترك الرابع ان تكون الاعمال
خارجة عنه بالكلية لا يخفى ان الاحتمال الثالث وهو كون الاعمال
اثارا خارجة عن الايمان خارجة عنه بالكلية ايضا الا ان يكون المراد
بكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ان لا تطلق لفظة الايمان على
المركب من العمل وغيره اصلا لا حقيقة ولا مجازا ليخرج
الكفر العنادي فان الكافر المعاند حصل له التصديق الذي هو
احد قسمي العلم مع الحكم بانه كافر اي ان الشرع حكم به
وقيل التصديق هو ان تنسب الى قوله وان لم المجسرة فان نسبة
الصدق الى الشي بالاختيار والانقياد القلبي شي اخر فان الانقياد
القلبي هو الرضى وهو غير نسبة الصدق فان الرضى ميل القلب
الى الشي والابتهاج به وهو غير النسبة المذكورة غاية الامر
ان يستلزم ان يكون لازما لها لان الاختيار الذي اثبته
الفلاسفة الى اخره لا يخفى ان الفلاسفة لم يقولوا ان الواجب تعالى
مختار بل يقولون انه موجب بالذات وانما يقولون انه قادر بمعنى
انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل قال في شرح المواقف الفلاسفة
قالوا ايجاده تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع
خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان
واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه قادرا

اي بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين
وعلى هذا فالاولى ان يقال ذكر المختار بعد القادر احترازا عن مذهب
الفلاسفة فانهم قالوا بانه تعالى قادر ولكن قدرته بالمعنى الذي
ذكروه ليس مقارنا للاختيار فلما صرح بالاختيار علم ما هو مذهب
المتكلمين فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته
هذا دليل اخر على ذكر الاختيار بعد القدرة فحق العبارة ان يقال
ولان القادر قد يضطر الى اخره فعلا كان او قولا هذا متعلق
بقوله نفي الصانع الى اخره اي الكفر لا يلزم ان يكون بالقول
بل كما يكون بالقول يكون بالفعل الا ترى ان الفقها حكموا بالكفر من
سجد للصنم او القى المصحف في القاذورات لانهم نزهوا
عن ما يشبه الظلم والقبح الى اخره هذا وما سيجي مما ذكر في نفي
تكفير الجبرية يدل ان على ان عدم تكفيرهما لانهما يقصدان بما
ذكرا تعظيم الله وتقديسه عن سمات النقص ويرد على ما ذكر ان
المجوس القائلين بالنور والظلمة قصدوا بذلك تعظيم الله تعالى
بتنزيهه عن ايجاد الشرور فالاولى ان يقال ان تكفيره المجوس بانه
ليس في النصوص ما يمكن ان يستنبط مما ادعوه بوجه من الوجوه بخلاف
ما ادعاه الجبرية والمعتزلة فان بعض النصوص يدل على دعواهم
وان اجيب عنهم كما ذكر لا يلهم مع اجوبتها في كتب الكلام
وان تكون حجته من ضروريات الدين لا يخفى ان كون الشي من ضروريا
الدين على ما ذكر في تعريف الايمان ان يكون بحيث تعرفه العامة
والخاصة فاذا كان كذلك فلا حاجة الى ذكر كونه مجمعا عليه لانه

مستغني عن ذكره بل كونه من ضروريات الدين مستلزم له ......
ثم ان قوله وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا يفهم ان
يكون شيء من ضروريات الدين ولم يكن مجمعا عليه وفيه نظر والاولى
ههنا التقسيم الذي ذكره بعض الفقهاء المحققين وهو ان من جحد
مجمعا عليه فيه نص وهو من امور الاسلام الظاهرة التي يشترك
فيها العوام والخواص كالصلوة والزكاة ونحوه فهو كافر ومن جحد مجمعا
عليه لا يعرفه الا الخواص فليس بكافر ومن جحد مجمعا عليه ظاهرا لا
نص فيه ففي الحكم بتكفيره خلاف هذا كلامه ويفهم من كلام الشارح
العلامة اختيار كفره   قلت ولا يبعد ان يقال الى اخره كل ما اذا علم
ذكره من العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام لا يوجب
الكفر اما الاول فلان العناد في نفي الحكم المجمع عليه ليس بكفر اذ نفي
الاجماع ليس بكفر كما ذكره الغزالي واما ايقاع الفتنة ونصب الخلاف
بين اهل الاسلام فظاهر والاولى ان يقال على ما ذكروه هو انه اذا صدق
المجمعين على ان التحريم ثابت في الشرع ثم حلله فانه يكون رادا للشرع
والقادحين في اصحاب النبي بما يوجب تكفيرهم الى اخره
الظاهر منه تكفير جميع الصحابة لا تكفير واحد وجماعة منهم قال
بعض الايمة الكبار من الفقهاء سب جميع الصحابة كفر وكذا سب واحد
من الصحابة من حيث هو صحابي لان فيه استخفافا بحق الصحبة ففيه
تعرض بالنبي صلى الله عليه وسلم اما سب ابي بكر وغيره من الصحابة
فلم يجي قط ما يقتضي كفره ولا قتله   والصحيح هو الثاني فان
قيل ان ندم شخص على ذنب لكونه ذنبا فعدم ندمه على ذنب اخر

لا

لا يتصور لاشتراك العلة فانه اذا كان بمجرد كونه ذنبا يوجب الندم
فيوجب الندم على كل ما ذكروا ان لم يكن الندم بمجرد كونه ذنبا فلا يكون
توبة قلنا المعتبر حصول الندم على المعصية لقبحها وهذا لا ينافي ان
يكون الندم على معصية لقبحها حاصلا ولا يحصل الندم على معصية
اخرى اذ يجوز ان يكون الباعث على الندم على معصية العلم بقبحها مع
انضمام شيء اخر اليه فلا يكون باعثا على الندم على معصية اخرى لعدم
انضمام ذلك الشيء اليه مع ان الباعث على الندم مجرد العلم بالمعصية
اذ المراد من الباعث على الشيء ما يكون العلم به سببا له ويمكن ان
يكون شيء منضما الى العلم بقبح معصية اخرى مثلا اذا كان رغبة احد
في معصية اقل من رغبته في معصية اخرى يجوز ان يحصل منه الندم
على المعصية الاولى دون الثانية بواسطة تفاوت الرغبة فتامل
وفي الاخير تامل اذ صرح الفقهاء بانه لا يسقط الوجوب بالشك
ثم ان قوله اولا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه يدل على ان شرطا للندب
ان يظن قبوله لكن ليس كذلك بل قال الفقهاء ان علم انه لا ينفع كلامه لكن
لا يخاف مكروها فلا يجب المنع ويستحب وهذا هو ما قال من انه اذا لم
يجب لعدم ظن القبول الى اخره   فتركه عمرو فان قيل لم يؤديه
عمر قلنا لعل المنكر الذي اشتغل به الرجل يترتب عليه التعزير وللامام
ان يعفوا التعزير ويتركه ان راى المصلحة فيه ويمكن ان يقال انه وبخه
على ما فعل وللامام ان يقتصر في التعزير على التوبيخ فيكون معنى قوله فتركه
انه لم يشدد الامر عليه بل اقتصر على مجرد التوبيخ   القدرة المقربة
المؤثرة في الطاعة الى اخره فيه ان الشيخ الاشعري لا يقول بتاثير القدرة

ولا يعضل القدرة الي القريبة والبعيد بل المنقول عنه كما وجد في الكتب كالمواقف
انه قال القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله نعم قال الامام
الرازي ان القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدا الافعال المختلفة
الحيوانية وهي القوة العقلية ولا شك ان نسبتها الي الضدين على سواء
وهي قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا علي القوة المستجمعة لشرائط التأثير التأثير
فلذلك حكم بانها مع الفعل ثم قال اي صاحب المواقف وفيه نظر
ووجهه شارحه قدس سره بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند
الشيخ فكيف يمكن ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير جعل الاسباب متوافقة هذا المعنى مناسبته لمعناه
اللغوي ظاهر والمقصود من التوافق التوافق في حصول المقصود وفقنا
الله تعالى لما يحبه ويرضى
والحمد لله وحده

بلغ مقابله

م

رسالة لطيفة بسم الله الرحمن الرحيم للعلامة جلال الدين الدواني

اما بعد حمد الله مفتاح القلوب ستار العيوب والصلوة والسلام على صفيه
المحبوب ونبيه المرغوب وعلى آله واصحابه المطهرين عن دنس الشرك وخزي
الحوب فقد سألني الاخ في الدين والحب على اليقين المولى الفاضل
المناضل جامع فنون الكمالات والفضائل حاوي محامد الخصائل وفواضل
الشمائل النقي التقي الذكي الالمعي الاوذعي مولانا سعد الدين محمد الاسترابادي
اسبغ الله فضائله ومعاليه وحف بفيوضه القدسية ايامه ولياليه اوان
اجتيازي بقاشان في بعض الاسفار وانا مستوفز ان اكتب له ما حضرني
في الوقت من الدقائق المتعلقة بمسئلة خلق الاعمال حسب ما تقرر لدي
وتبين علي غير ناسج على منوال مسطورات الكتب المتداولة والصحف المتناولة
حيث كان هذه المسئلة من غوامض الاسرار ولذلك اضطرب فيها اقوال
الائمة الكبار اولي الايدي والابصار كما يشهد به من مارس صناعة الحكمة
والكلام ويشاهد من تتبع اقاويل هؤلاء الائمة الاجلة الاعلام وكنت انا
ايضا في مشاغل شاغلة ممتطيا غوارب الاغتراب والاسفار حتى نسجت
عناكب النسيان على مناكب الصحف والاسفار وصحى القلب عن سلمى
واقصر باطله وعري افراس الصبى ورواحله واستعفيت عن اسعافه اولا
حتى تكرر الطلب ولم يكن بد من انجاح الارب فاخذت فيه غير مراجع الى الكتب
مقتصرا على مخزونات الخاطر ومفترحات القريحة سائلا من رب الارباب
الهام الصواب انه مفتح الابواب وها انا افيض في المقصود مستفيضا
عن ولي الطول والجود فاقول ان افعال العباد دائرة بحسب الاحتمال
العقلي بين امور الاول ان يكون حصولها بقدرة الله تعالى وارادته من غير
مدخل لقدرة العبد والثاني ان يكون حصولها بقدرة العبد وارادته من غير

مدخل لقدرته تعالى وارادته فيه اى بلا واسطة اذ لا ينكر عاقل ان الاقدار
والتمكين مستندان اليه تعالى اما ابتداء او بواسطة والثالث ان يكون حصولها
بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله تعالى بواسطة قدرة العبد
وبالعكس او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احديهما بالمؤثرية والاخرى
بالآلية وذهبت الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثانى من محتملات الشق
الثالث طائفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعرى ومن وافقه واما الثانى فقد
ذهب اليه المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته
وان كان الاقدار والتمكين منه تعالى وانه تعالى عالم فى الازل بما يفعل العبد وعلمه
تعالى به لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا
وهو يعلم ما يصنع العبد والعبد صرفه فى قتل نفس مثلا لا يخرج فعل عبده هذا
بعلم سيده عن كونه اختياريا للعبد والثالث مذهب الاستاد ابى
اسحق الاسفرائنى ومن تبعه وحجج الفرق ومناقضاتهم مذكورة فى الكتب
الكلامية فلا نشتغل بها والذى نقول ههنا ان الاشعرى لما تقرر عنده ان لا مؤثر
فى الوجود الا الله تعالى وان ما عداه اسباب عادية والممكنات مستندة اليه تعالى
من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى
غاية الامر ان يكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو سائر الاسباب
العادية ولا يلزم الشناعة التى يوردها المعتزلة عليه من انه يلزم عليه ان
لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق ويدعون البديهة
فى بطلان مذهبه حتى نقل عن ابى هذيل العلاف انه قال حمار بشر اعقل
من بشر فان حمار بشر يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من حيث
انه اذا وصل الى نهر صغير يمكن العبور يطفره وان وصل الى ما لا يقدر على عبوره

لا

لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور
وانت خبير بان هذه الشناعة انما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرة وارادة اصلا
كما نقل عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يقول به فى المعنى وان تفوه بحسب
اللفظ واما الذى يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعى عدم تأثيرهما فى الافعال
كالاشعرى فلا يرد عليه ذلك اذ القدر الضرورى ثبوت القدرة والارادة
للعبد واما انهما مؤثران فى الفعل حقيقة فليس بضرورى اصلا لجواز ان تكونا
من الاسباب العادية كما يقوله الاشعرى ودعوى الضرورة فى ذلك مكابرة
وذلك مما لا يعلمه العلاف فضلا عن حمار بشر ومن ههنا يعرف الفرق
بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه الاشعرى فان الاول نفى القدرة والارادة
عن العبد والثانى نفى تأثير قدرة العبد وارادته لا يقال التأثير معتبر فى
القدرة فانهم عرفوا بصفة تؤثر وفق الارادة لانا نقول الاشعرى
يقسم القدرة الى المؤثرة والكاسبة وما ذكرتم تعريف القسم الاول
لا لمطلق القدرة ومن ههنا تبين ان معنى الكسب الذى يثبته الاشعرى
هو تعلق القدرة والارادة الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى فى العبد
ثم نقول اذا فتشنا عن حال مبادى الفعل وجدنا الارادة منبعثة عن
الشوق بل هى تأكد الشوق ووجدنا الشوق عن تصور الشئ الملايم
واعتقاد الملايمة من غير معارض فهذه امور لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها
وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملايم واعتقاد الملايمة
غير مقدور وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة
الحركة بعده ضرورى وتلك الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكماء
او عادية كما هو مذهب الاشعرى فالافعال الاختيارية للعبد مستندة الى امور

ليس شيء منها بقدرته واختياره ولكن يخرج الفعل عن ان يكون اختياريا
فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس في شيء من المواد باعتبار الموصوف
الا ترى ان الله تعالى فاعل مختار مع ان علمه وقدرته وارادته ليست مستندة اليه
اذ لو كانت مستندة اليه لتوقف على العلم والقدرة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرته
وارادته منه تعالى فلا يبقى النزاع بين الاشعري والمعتزلة الا ان قدرة العبد مؤثرة
عند المعتزلة وغير مؤثرة عند الاشعري وانت خبير بان هذا الفرق لا يؤثر في رفع
الشبهة التي يتبادر الى الافهام العامة في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد
فانه لو قالت المعتزلة ان ترتب الثواب والعقاب عليها لكون قدرة العبد مؤثرة
فيها فللسائل ان يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقها بقدرة الله تعالى
وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون القدرة والارادة وتعلقهما منه تعالى
كما علم من التفصيل وصدور الفعل بعد تعلق القدرة والارادة ضروري ونسبة
القدرة والارادة المتعلقتين بالفعل الى العبد نسبة المقبول الى القابل
لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة غير منحسم عن اصلها او مثل العبد
في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى القى الى
قلبه صورة الامر الملايم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة
المحركة الى الفعل وتلك الاسباب لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك
الاسباب منساقة من مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة
لا يندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني تأثير قدرة العبد وارادته على
ما يظهر بادنى تأمل صادق من ذي فطنة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة
ان الممكنات لما لم يكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفادة من الواجب تعالى
فليس لها عليه تعالى حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالعقاب ظلم تعالى

عن ذكر

عن ذلك علوا كبيرا اذ ليس مثله كمثل من يملك عبدين ثم يعذب احدهما من غير
جريمة وينعم على الآخر من غير شائبة استحقاق فانه ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه
سيان في انهما مخلوقان له تعالى مستفيدان الوجود منه مملوكان في الحقيقة له تعالى
فلا حق للمالك في العبد الا ما عينه الله تعالى ويناسب هذا بوجه بعيد ان الانسان اذا
تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه
الصور بالعذاب وتلك بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر
قبيحا بل هو دال على كماله في صنعه كما ان تصوير الصور الغريبة ليس قبيحا
القبيحة
وان كانت الصورة قبيحة على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعه والذي
يلوح من لوائح انواره من كون التحقيق ان فيض الوجود من منبع الجود فايض
على الماهيات الممكنة بحسب سعيه وتقلبه وكما ان المنعم في النشأتين مملكه فكذلك
المعذب فيهما والمنعم في احدهما دون الآخر ممكن عطاؤه تعالى غير مقطوع ولا ممنوع
فان يد الله تعالى وسخائه مملو بالخير والكمال وخزانة كرمه مملوة من نفايس
جواهر الجود والافضال فلا بد ان يوجد اصل جميع الاقسام واصل هذا ان الصفات
الالهية باسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الاكوان وبروزها في مجال الاعيان
فكان الاسماء الجمالية تقتضي البروز وتابى الاستتار كذلك الاسماء الجلالية
تستدعي الظهور والاظهار فكما ان اسم الهادي يتجلى في مجالي ذات المؤمنين
والابرار كذلك اسم المضل والمذل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر
ذلك في جميع الاسماء والصفات حتى ينكشف عليك لمعة من لمعات انوار الحقيقة
وتهتدي الى شمة من نفحات الاسرار الرفيعة والسوال بانه لم صار هذا
مظهرا لذلك الاسم وذلك الاسم مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا
لذلك الآخر لكان هذا كذاك ثم توهم بقاء السوال بعينه فافهم فانه دقيق

ان للتوحيد بحسب القسمة الاولى ثلث مراتب ادناها مرتبة توحيد الافعال
وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بعين اليقين او بحق اليقين ان لا موثر
في الوجود الا الله تعالى وقد انكشف ذلك على الاشعري اما من وراء حجاب القوة
الفكرية او اقتبسه من مشكوة النبوة فانه قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب
والسنة والحكماء ايضا قائلون بان الله تعالى هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات
وان ما عداه بمنزلة الشرايط والالات وهذا وان كان خلاف ما اشتهر بين المتاخرين
المتجلين لاقاويلهم لكنه ما صرح به المحققون منهم شيخهم ورئيسهم ابي علي حسين
بن عبد الله بن سينا في كتابه المشهور في الشفا وتلميذه الفاضل عمر بن الخيام
رسالة في تحقيق ذلك ابلغ فيها القول وبينه بمقدمات لولا انا فيه من الشواغل
العايقة وكوني على جناح السفر مستوفزا لخصت بعضها وذكر ايضا
تلميذه المبرز بهمنيار في كتابه التحصيل مشيرا الى بعض مقدماته دليله واعود
الى اصل الكلام واقول ان هذه المرتبة من التوحيد وتوحيد الافعال
اول فتوحات السالكين الى الله تعالى ومن نتايج هذه المرتبة التوكل وان يوكل
اموره كلها الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده وثانيها مرتبة توحيد الصفات
وهو ان يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا في علمه الكامل
بل يرى كل كمال لمعة من عكوس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت
اضواؤها على الاعيان فالذي لا تحقق جلية الحال ربما يعتقد ان الاعيان
متشاركة للشمس في النور لكن المتبصر يرى ان تلك الانوار باسرها نور الشمس
ظهرت عليها بحسب قابليتها ومناسبتها اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة
الاولى ومستلزمة لها وثالثها مرتبة توحيد الذات وهناك تتحير الاشارة
وتنطمس العبارة ولا اجد من الوقت ما يساعد للخوض فيه فانه بحر عميق

ويكفي

ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن امير المؤمنين ويعسوب
الموحدين علي على النبي وعليه الصلوة والسلام والتحية والاكرام في جواب
كميل بن زياد صاحب سره وقابل جوده وبره فلينظر المتبصر فيه
بنظر دقيق ويتفكر فيه بفكر عميق ليتجلى عليه انوار التحقيق والله ولي التوفيق

تمت الرسالة الجلية الجلالية

في ٢٤ صفر ٩٨٢

وبعد اي يجاب القسم باللام مع قد لفظا او تقديرا ان كان الفعل ماضيا
مثبتا نحو والله لقد قام زيد ولقام زيد وفي النفي يجاب القسم بما ولا
وان النافية نحو والله ما زيد بقائم وان زيد قائم ولا يقوم زيد
وذلك لحصول غرض النفي ويجوز حذفها اي حذف لا لفظا لا معنى من الجملة
الفعلية كقوله تعالى تالله تفتؤ تذكر اي لا تفتؤ وذلك لعدم اللبس لانه
يدل على النفي حذف اللام وحذف نون التاكيد لان الفعل المثبت لا بد فيه
من احدهما كما عرفت فاذا لم يكن فيه علم انه غير موجب بخلاف الجملة الاسمية
فانه لا يجوز حذف لا منها لعدم ما يدل عليها فيها سيد عبد الله

قال كميل بن زياد لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه
ما الحقيقة فقال مالك والحقيقة فقال اولست
صاحب سرك قال بلى ولكن يرشح عليك ما يطفح
مني فقال او مثلك يخيب سائلا فقال الحقيقة
كشف سبحات الجلال من غير اشارة فقال زدني فيه
بيانا فقال هتك الستر لغلبة السر فقال زدني
فقال نور يشرق من صبح الازل فيلوح على هياكل
التوحيد اثاره فقال زدني فقال اطف السراج
فقد طلع الصبح انتهى الرسالة
والله اعلم

وعمره وقف الكتب على اهل العلم
ودعا الحديث انا لم نوقفها ولي
اودعا رجل [illegible]
في ... الاكمل

مولف في خلق الاعمال للسيد الشريف معين الدين الصفوي قدس سره

بخط السيد الطبلاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فتاح القلوب كمفتاح الغيوب والصلاة والسلام على صفيه المحبوب
ونبيه المرغوب وعلى اله وصحبه المطهرين عن دنس الشرك ودرن العيوب فقد سالنى
الاخ فى الدين والحب على اليقين المولى المفاضل الفاضل الجامع فنون الكمالات
والفضائل حاوى حمائد الخصائل وفواصل الشمائل التقى النقى الذكى الزكى الالمعى
اللوذعى مولانا سعد الدين محمد الاسترابادى اسبغ الله تع فضائله ومعاليه وحف
بخصوصيته القدسية ايامه ولياليه اوان اجتيازى بقاشان فى بعض الاسفار وان
شوقنى ان اكتب له ما حضرنى فى الوقت من الدقائق المتعلقة بمسئلة خلق الاعمال
حسبما تقرر لدى وتبين على غير ناسج على منوال الكتب المتداولة والصحف المتناولة
وحيث كان هذه المسئلة من غوامض الاسرار ولذلك اضطرب فيها اقوال الايمة
الكبار اولى الايدى والابصار كما يشهد به من مارس صناعتى الحكمة والكلام ويشاهده
من تتبع اقاويل هولاء الاجلة الاعلام وكنت ايض فى شاغلة ممتطيا غوارب الاغترا
والاسفار حتى نسجت عناكب النسيان على مناكب الصحف والاسفار شعر

صحا القلب عن سلمى واقصر باطله ٭ وعُرِّىَ افراس الصبى ورواحله

فاستعفيت من اسعافه اولا حتى تكرر الطلب ولم يبق بد من انجاح الارب فاخذت
فيه غير مراجع الى كتاب مقتصرا على مخزونات الخاطر ومقترحات القريحة سائلا من
رب الارباب الهام الحق والصواب انه مفتح الابواب وها انا اشرع فى
المقصود مستفيضا من ولى الطول والجود **فاقول** افعال العباد
دائرة بحسب الاحتمال العقلى بين امور الاول ان يكون حصولها بقدرة الله تع
وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه الثانى ان يكون حصولها بقدرة العبد
وارادته من غير مدخل لقدرة الله تع وارادته فيه اى بلا واسطة اذ لا ينازع عاقل
ان الاقدار والتمكين مستندان اليه تع اما ابتدا او بواسطة الثالث ان يكون حصولها
بمجموع القدرتين وذلك بان يكون المؤثر قدرة الله تع بواسطة قدرة العبد او بالعكس

مسطورات صح

ليا خلع صح

مشاغل صح

فاستعففت عن

او

او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية والاخرى بالالية وقد ذهب
الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثانى من محتملات الشق الثالث طائفة
اما الاول فقد ذهب اليه الاشعرى ومن وافقه واما الثانى فقد ذهب
اليه المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته
وان كان الاقدار والتمكين منه تع والله تع عالم فى الازل بما يفعل العبد وعلمه تع به
لا يخرجه عن كونه فعلا اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم ما
يصنع به العبد والعبد صرفه فى قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سيده
من ان يكون اختياريا للعبد والثالث مذهب الاستاذ ابى اسحق الاسفراينى
ومن تبعه وحجج الفرق ومناقضاتهم مذكورة فى الكتب الكلامية فلا نشتغل بها
والذى نقول ههنا ان الاشعرى لما تقرر عنده ان لا مؤثر عنده
فى الوجود الا الله تع وان ما عداه اسباب عادية والممكنات مستندة اليه من غير
واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق هذه الافعال هو الله تع غاية الامر ان يكون
قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو سائر الاسباب العادية ولا يلزم عليه الشناعة
التى يوردها المعتزلة من انه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش وحركة المختار فرق
وربما يدعون البداهة فى بطلان مذهبه حتى نقل عن ابى هذيل العلاف انه قال
حمار بشر اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وما لا يقدر عليه من حيث انه اذا
وصل الى نهر صغير يمكن العبور عنه يطؤه وان وصل الى ما لا يقدر على العبور عنه لا يخوض
فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور
وانت تعلم ان هذه الشناعة انما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرة
وارادة اصلا كما ينقل عن بعض الحشوية وما نظن ان عاقلا يقول به فى المعنى وان تفوه
به بحسب اللفظ واما الذى يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعى عدم تاثيرهما
فى الافعال كالاشعرى فلا يرد عليه ذلك اذ القدر الضرورى ثبوت القدرة والارادة
للعبد واما انهما مؤثران فى الفعل حقيقة فليس بضرورى اصلا لجواز ان يكونا من الاسبا

العادية كما يقول الاشاعرة ودعوى ان ذلك مكابرة وذلك مما لا يعلمه العلا
فضلا عن حمار بشر ومن ههنا تعرف الفرق بين الجبر المحض وبين ما ذهب اليه الاشعري
فان الاول نفي القدرة والارادة عن العبد والثاني نفي تاثير قدرة العبد وارادته **لا يقال** التاثير معتبر في القدرة فانهم عرفوها بصفة تؤثر على وفق الارادة **لانا نقول**
الاشعري يقسم القدرة الى الموثرة والكاسبة وما ذكرتم تعريف للقسم الاول لا لمطلق القدرة
ومن ههنا تبين ان معنى الكسب الذي يثبته الاشعري هو تعلق قدرة العبد وارادته الذي
هو سبب عادي لخلق الله تعالى الفعل في العبد **ثم نقول** اذا فتشنا عن حال
مبادي الفعل وجدنا الارادة منبعثة عن الشوق بل هي تاكد الشوق ووجدنا الشوق
منبعثا من تصور الشيء الملائم واعتقاد الملائمة من غير معارض فهذه امور لا يتخلف
تحقق الفعل عن تحققها وجميعها بقدرة الله تعالى وارادته فان تصور الامر الملائم واعتقاد الملائمة
غير مقدور للعبد وانبعاث الشوق بعده لازم بالضرورة وانبعاث القوة المحركة بعده ضروري
وهكذا الضرورة اما عقلية كما هو مذهب الحكما او عادية كما هو مذهب الاشعري فالافعال الاختيارية
للعبد مستندة الى امور ليس شيء منها بقدرته واختياره ولكن لا يخرج الفعل عن ان
يكون اختياريا فان صفة القدرة والارادة والعلم ليس في شيء من المواد باختيار الموصوف
الا ترى ان الله تعالى فاعل مختار بالاتفاق مع ان علمه وقدرته ليست اليه اذ لو كانت مستندة اليه
لتوقف على العلم والقدرة والارادة والمعتزلة لا ينكرون ان قدرة العبد وارادته به تعالى فلا يبقى
النزاع بين الاشعري والمعتزلة الا ان قدرة العبد موثرة عند المعتزلة وغير موثرة عند الاشعري
وانت خبير ان هذا الفرق لا يوثر في دفع الشبهة التي تتبادر الى الاوهام
العامية في ترتب الثواب والعقاب على افعال العباد فانه لو قال المعتزلة ان ترتب العقاب
عليها لكون قدرة العبد موثرة فيها فللسائل ان يعود ويقول هل القدرة والارادة وتعلقهما
بقدرة الله تعالى وارادته اولا ومعلوم ان المعتزلة لا ينكرون كون القدرة والارادة وتعلقهما
من الله تعالى كما علم من التفصيل السابق وصدور الفعل بعد تعلق الارادة والقدرة فيه ضروري ونسبة القدرة
والارادة المتعلقين بالفعل الى العبد كنسبة المقبول الى القابل لا نسبة المفعول الى الفاعل فالشبهة

غير منحسمة من اصلها اذ مثل العبد في كونه معاقبا بالمعاصي مثل من اضطر الى شيء ثم عوقب به فان الله تعالى
القى في ذهنه صورة الامر الملائم واعتقاد النفع فيه ثم صار ذلك سببا لحدوث الشوق الكامل
الى ذلك الامر الملايم ثم صار ذلك سببا لانبعاث القوة المحركة الى الفعل وتلك الاسباب منساقة
الى مسبباتها بالضرورة العقلية عندهم فالشبهة لا تندفع بهذا القدر الذي يدعيه المعتزلة اعني
تاثير قدرة العبد وارادته على ما يظهر بادني تامل صادق من ذي فطرة سليمة بل الوجه في دفع الشبهة
ان الممكنات لما لم تكن في انفسها موجودة وانما وجودها مستفاد من الواجب تعالى فليس لها عليه تعالى
حق حتى ينسب اليه تعالى في تخصيص بعضها بالثواب وبعضها بالعقاب ظلم تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وليس مثله كمثل من يملك عبدين يعذب احدهما من غير جريمة وينعم الاخر من غير سابقة
استحقاق فان العبد ليس مخلوقا للمالك بل هو ومالكه سيان في انهما مخلوقان لله تعالى مستفيدان الوجود منه
مملوكان في الحقيقة له تعالى فلا حق للمالك للعبد الا ما عينه الله ويناسب هذا بوجه بعيد ان الانسان
اذا تخيل صورا منعمة وصورا معذبة لا يتوجه الاعتراض عليه بانك لم خصصت هذه الصورة
بالعذاب وتلك بالنعمة وليعلم ان خلق الكافر ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحا بل هو دال على كمال صنعه في
كما ان تصوير الصور القبيحة ليس قبيحا وان كانت الصورة قبيحة بل ربما دل تصوير الصورة القبيحة
على كمال حذاقة الصانع ومهارته في صنعته والحق الذي تلوح انواره في كل كون للتحقيق ان فيض الوجود
من منبع الجود فايض على الهيات الممكنات بحسب ما تستعده وتقبله فكما ان المنعم
في النشاتين منعم فكذلك المعذب فيهما والمعذب في احديهما دون الاخرى ممكن وعطاه
تعالى غير مقطوع ولا ممنوع فان يد الله تعالى ملأى بالخير والكمال وخزائن كرمه مملوة من
نفائس جواهر الجود والافضال فلا بد ان يوجد اصل جميع الاقسام واصل هذا
ان الصفات الالهية باسرها تقتضي ظهورها في مظاهر الاكوان وبروزها في
مجال الاعيان وكما ان الاسماء الجمالية تقتضي البروز وتابى الاستتار فكذلك الاسما
الجلالية تقتضي الظهور والاظهار فكما ان اسم الهادي يتجلى في مجالي المومنين والابرار
كذلك اسم المضل والمذل يظهر في مظاهر المشركين والكفار واعتبر ذلك في
جميع الاسما والصفات تنكشف عليك لمعة من لمعات انوار الحقيقة وتهتدي

لا شمة من نفحات الاسرار الدقيقة والسوال بانه لما صار هذا مظهرا لذلك الاسم وذلك مظهرا
للاسم الاخر مضمحل عند التحقيق فانه لو كان هذا مظهرا لذلك الاسم الاخر لكان هذا ذاك
ثم توهم بقاء السوال بعينه فتامل فانه دقيق ثم اعلم ان للتوحيد بحسب القسمة
الاولى ثلث مراتب ادناها مرتبة توحيد الافعال وهو ان يتحقق بعلم اليقين او بعين اليقين
او بحق اليقين ان لا موثر في الوجود الا الله تع وقد انكشف ذلك على الاشعري امامن وراء
حجاب القوة الفكرية او اقتبسه من مشكاة النبوة فانه قليلا ما يفارق ظواهر الكتاب
والسنة والحكماء ايض قائلون بان الله تع هو الفاعل الحقيقي لجميع الممكنات وان ما عداه
بمنزلة الشروط والالات وهذا وان كان خلاف ما اشتهر بين المتاخرين المتخلين
لاقاويلهم لكنه مما صرح به المحققون منهم حتى شيخهم ورئيسهم ابو علي حسين بن عبد الله
سينا في كتابه المشهور بالشفا ولتلميذه الفاضل عمر بن الخيام رسالة في تحقيق ذلك
اشبع فيها القول وبينه بمقدمات دقيقة لولا ما انا فيه من الشواغل العايقة وكوني
على جناح السفر مستوفزا لخصت بعضها وذكره ايض تلميذه المرزبان بهمنيار في كتابه التحصيل
مشيرا الى بعض مقدمات دليله واعود الى اصل الكلام فاقول ان هذه المرتبة من التوحيد
وهو توحيد الافعال اول فتوحات السالكين الى الله تع ومن نتايج هذه المرتبة التوكل
وهو ان يكل اموره الى الفاعل الحقيقي ويثق بعنايته وجوده وثانيها مرتبة توحيد
الصفات وهو ان يرى كل قدرة مستغرقة في قدرته الشاملة وكل علم مضمحلا في علمه
الكامل بل يرى كل كمال لمعة من عكوس كماله كما ان الشمس اذا تجلت وانتشرت اضواوها
على الاعيان فالذي لا يتحقق حلية الكمال ربما يعتقد ان الاعيان مشاركة للشمس في النور
لكن المتبصر يرى ان تلك الانوار باسرها نور الشمس ظهر عليها بحسب قابليتها ومناسبتها
اياها وهذه المرتبة اعلى من المرتبة الاولى ومستلزمة لها وثالثها مرتبة توحيد الذات
وهناك تمحى الاشارة وتنطمس العبارة ولا اجد من الوقت المساعدة للخوض فيه
فانه بحر عميق ويكفي في تحقيق هذه المرتبة الكلمات الماثورة عن امير المومنين ويعسوب الموحدين
علي على النبي وعليه الصلاة والسلام في جواب كميل بن زياد صاحب سره وقابل جوده وبره

55

57

هذه رسالة في العقائد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين • والسلام على سيد المرسلين • محمد وآله
واصحابه الطاهرين وبعد فان المستقيم من الملل الاسلاميه
والقويم من الشعب الايمانيه • ما يشهد عليه صحيح النقل ويوافقه
صريح العقل • وذلك مذهب اهل السنة والجماعة الذي
عليه الصحابة واكثر التابعين • وغيرهم من العلماء الراسخين
رضوان الله عليهم اجمعين فالفت فيه رسالة حاوية لما
لابد خاوية عما بد منه تحفة للمجلس العالي • مجمع المعالي
مجلس صدر المعظم • قدوة صدور الامم • ملاذ افاضل الانام
ناصب معالم الاسلام • ملجاء العلما مقصد الفضلا • صدر الايمه
ظهير الامه • اصيل الحق والدين • سعيد الاسلام والمسلمين • ادام
الله ايامه في العز والاقبال • وزاد تمكينه في الفضل والافضال
وسالت الله تعالى الهام الحق انه ملهم الصواب مسيلة كل ما
يتصوره العقل فهو اما واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود
لذاته او ممكن الوجود لانه ان كان مقتضيا لوجوده فهو وا

الوجود

الوجود وهو الله تعالى او كان مقتضيا لعدمه فهو ممتنع
الوجود كاجتماع الضدين وان لم يكن مقتضيا لوجوده ولا
لعدمه فهو ممكن الوجود كالسماء والارض وما بينهما فلذات
الممكن ان لا يقتضي شيا منهما واذا كان لكل منها اقتضاء
ذاتي يمتنع ان ينقلب شي منها الى الاخر لان اقتضاء الذات
لازم لها فلو انتفى انتفت الذات ثم الممكن اما متحيز وهو
الجوهر او حال في المتحيز وهو العرض والحيز هو الفراغ المتوهم
المشغول بالشي والجوهر ان قبل القسمة فهو الجسم وان لم
يقبل فهو الجوهر الفرد والعرض اما مختص بالحي كالعلم
والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وما
يجري مجراها او لا كالالوان والطعوم والروايح والاصوات
وما يدرك باللمس وامثالها مسيلة كل ممكن يحتاج في وجوده
وعدمه الى سبب لانه لما لم يكن مقتضيا لشي منهما يكون
وقوع كل واحد منهما بسبب وهذا بديهي اذ يعلمه
الصبيان والمجانين وما هو كذلك فهو بديهي ثم الفاعل

المختار جاز ان يُرجح احد المتساويين كالعطشان المخير بين
قدحين متساويين في علمه والهارب اذا وصل الي طريقين متساويين
كذلك فانه يختار احدهما ضرورة بل جاز ان يُرجح المرجوح
بخلاف المؤثر غير المختار فانه لا يصدر منه الا ما يكون راجحا
بالنسبة اليه مسئلة ما يتوقف عليه الشيء ان كان داخلا
في حقيقة الشيء سمي جزؤا وركنا فان كان الجزء بحيث يمكن
ان يحصل منه الشيء سمي سببا ماديا ومادة وطينة كالخشب
للسرير وان كان بحيث يستلزم الشيء سمي سببا صوريا وصورة
كالصورة التي للسرير وان كان خارجا عن حقيقة الشيء فان
كان مؤثرا في تحقيق الشيء سمي سببا فاعليا كالنجار للسرير وان
لم يكن مؤثرا فان كان فعل الفاعل لاجله سمي غائيا وغرضا
كالجلوس والا سمي شرطا كالقدوم للنجار والثوب للصباغ
وزوال المانع للاحراق ثم السبب الفاعلي اما مختار وهو
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك واما موجب وهو الذي
يجب صدور الاثر عنه سواء شاء او لم يشاء كالنور من الشمس

ثم

ثم تكوين الشيء من مادة سابقة بالة سمي ايجادا كتكوين السرير
من الخشب والالات وان لم يكن من مادة سابقة والة سمي ابداعا ايضاح
كتكوين المخلوق الاول وقد يطلق الايجاد علي الابداع ثم تاثير
الموجد في تغيير المادة الي الصورة وتاثير المبدع في المادة وتغيرها
ان كان المبدع ماديا وفي الماهية والوجود ان لم يكن ماديا ثم موجد
عدة اشياء متباينة كعشرة افراد مثلا يجب ان يوجد كلا منها
او بعضها بشرط ان يحصل الباقي من ذلك البعض والا ما كان
موجدا لها وكذلك حكم المبدع مسئلة في الدور والتسلسل
الدور هو توقف شيء علي ما يتوقف عليه كما يتوقف شيء علي اخر
ويتوقف الاخر ايضا عليه وهو محال لانه لو توقف شيء علي اخر
ويتوقف الاخر ايضا عليه لزم توقف الشيء علي نفسه لان الموقوف

علي الموقوف موقوف وهذا يوجب تقدم الشيء علي نفسه
وتوقف الشيء علي نفسه وتقدمه علي نفسه محال بالبديهة
والتسلسل هو ترتب امور غير متناهية يتوقف كل منها
علي اخر وهو محال لانه لو وجد لوجدت سلسلة من امور غير

متناهية وذلك المجموع يكون ممكنا ضرورة تركبه من احاد ممكنة
واذا كان المجموع ممكنا فلابد له من موجد وهو محال لان موجده
لابد وان يوجد كل واحد من احاده او بعضها ويحصل الباقي من ذلك
البعض كما مر ان موجد عدة اشياء لابد وان يكون كذلك واذا
اوجد كل واحد منها او بعضها فلا يكون وجود تلك الاحاد باسبابها
التي في السلسلة لكنه كذلك وانقطعت السلسلة ايضا وهذا
برهان لا مزيد عليه في ابطال التسلسل هدانا الله تعالى اليه في
هذا الزمان والحمد لله الذي هدانا **مسئلة** واجب الوجود لذاته
تعالى وتقدس موجود لان الممكنات موجودة وقد عرفت ان الممكن
يحتاج في وجوده الى سبب فلابد لكل ممكن من سبب فسببه ان كان واجبا فهو
المطلوب وان كان ممكنا فلابد من سبب وعاد الكلام فيه فاما ان يرجع الى
شيء مما تقدم مرح يلزم الدور وان لم يرجع يلزم التسلسل وينتهي الى
الواجب والدور والتسلسل محال كما مر ويلزم ثبوت واجب الوجود
وهو الله سبحانه وتعالى **مسئلة** صانع العالم واحد لانه لو كان اثنين
مثلا فهما اما ان يختلفا في افعالهما بان يفعل كل منهما ضد ما فعله الآخر

او

او يتفقا فان اختلفا يلزم فساد العالم واجتماع الاضداد وذلك
محال وان اتفقا فاما ان يتمكنا من المخالفة اولا والاول محال
لاستحالة المخالفة كما بينا والثاني يقتضي ان لا يكون للاله قدرة
على ما من شانه ان يكون مقدورا وذلك عجز والعجز على الله تعالى محال
وههنا وقعت الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
مسئلة اله العالم فاعل بالاختيار اذ لو كان موجبا وعلم ان
الموجب ما يجب صدور الاثر عنه لكان اثره الاول سواء كان واحدا
او اكثر لازما تابعا له في الثبات لان الاثر اللازم للمؤثر المستقل
الثابت الذات والتاثير ثابت قطعا واذا كان اثره الاول ثابتا
كان اثر ذلك الاثر ايضا ثابتا بعين ما ذكرنا وكذا اثر اثره على هذا
ويلزم دوام جميع الموجودات بدوام ذات الله وليس كذلك لتحقق
الحوادث ويلزم من انتفاء شيء من الاشيا انتفاء ذات الله لان انتفاء
اللازم يوجب انتفاء الملزوم وذلك محال **مسئلة** الله تعالى
عالم بجميع المعلومات لانا نبين بعد هذا ان وجود جميع المقدورات
وبقاءها واقع بقدرة الله تعالى وارادته وقد بينا ان الله تعالى

فاعل بالاختيار والفاعل المختار اذا اراد ايجاد شي فيعلم بالضرورة
حقيقة ما يريد ايجاده واذا اراد ابقاء الشي يعلم عين ذلك الشي الموجود
فيكون الله تعالى عالما بحقايق الموجودات واعيانها والحقايق كليات
والاعيان جزئيات فيكون الله سبحانه وتعالى عالما بالكليات والجزئيات
واذا كان عالما بجميع الموجودات كان عالما بجميع المعلومات موجودة
كانت او معدومات اذ لو اختصت عالميته بالبعض لافتقر ذلك
التخصيص الى مخصص فيكون الله تعالى في صفة كماله مفتقرا الى الغير
وذلك محال دليل اخر العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان والله
سبحانه وتعالى موصوف بالكمالات منزه عن النقايص فيلزم
ان يكون عالما بالكليات والجزئيات مسئلة الله تعالى سميع
بصير لان حقيقة السمع ادراك عين المسموع وحقيقة الابصار
ادراك عين المبصر وقد بينا ان الله تعالى عالم بالموجودات
باعيانها مدرك لها فيكون سميعا بصيرا ولان السمع والبصر من
صفات الكمال وعدمهما من صفات النقصان والله تعالى بريء
من النقايص فيكون سميعا بصيرا فان قلت السمع انما يحصل

بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ والابصار انما يحصل
بتاثر العين عن صورة المبصر او بخروج الشعاع عن العين الى
المبصر والله تعالى منزه عن هذه المعاني فكيف يتصور في حقه
السمع والابصار قلنا لا نسلم ان السمع والابصار مشروطان
بهذه المعاني بل متى حصل ادراك عين المسموع حصل السمع ومتى
تحقق ادراك عين المبصر تحقق الابصار سواء تحقق هناك تلك
المعاني اولا والنفس الانسانية لانغماسها في تدبير البدن تحتاج
في ادراك عين الاشياء الذي هو فوق الادراكات الى معاونة
الحواس وتحقق الشرائط ولهذا لو قطعت شواغلها بالارتياض والاعراض
عن الاعراض البدنية لسمعت الاصوات وابصرت الاشخاص بحيث
لا يمكن اسناد ذلك الى الحس لحيلولة الاجسام العائقة والاشياء
المانعة كما تواترت من المرتاضين من كل امة واذا امكن للنفس الانسانية
مع ضعفها هذا المعنى فمبدع القوى والحواس تعالى وتقدس اولى بذلك
مسئلة الله تعالى حي لان الحياة صفة لاجلها يصح على الذات ان يدرك
ويقدر وقد علم ان الله تعالى عالم الحقايق مدرك الاشياء قادر على المقدورات

فيكون حيا بالضرورة **مسئلة** الله تعالى مدرك للكائنات لانا
بينا ان الله تعالى فاعل بالاختيار وعرف ان الفاعل بالاختيار هو الذي
ان شاء فعل وان شاء ترك فح لابد للمختار من مشيئة سابقة على فعله
والمشيئة والارادة مترادفتان فيكون الله تعالى مريدا للكائنات ولانه
يريد من العبد ان يفعل بارادته فيكون ايضا مريدا لافعال العباد فان
قيل الارادة ان كانت قديمة يلزم قدم المراد وان كانت حادثة
يلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى وهو محال قلنا لانسلم انه
يلزم من قدم الارادة قدم المراد لان الارادة قد تكون سابقة على
المراد كما يريد احد ان يفعل فعلا بعد سنة او سنتين او اكثر والله
تعالى يريد في الازل ان يحدث الحادث الفلاني في وقت كذا او
بعد كذا او قبل كذا **مسئلة** الله تعالى متكلم بكلام ازلي وكلامه
معنى هذه الالفاظ والحروف المسمى بالكلام النفسي لا هذه الالفاظ
والحروف لانها حادثة لان كل حرف بعد حرف اخر وما يكون بعد
شيء يكون حادثا والحادث لا يجوز ان يكون صفة لله تعالى واما
الكلام النفسي فيجوز ان يكون قديما ولا شك انه صفة كمال وعدمه

نقص والله تعالى بريء من النقائص فيكون موصوفا بالكلام النفسي
ولان الانبياء عليهم السلام اتفقوا على كونه تعالى متكلما فان قيل
لو كان كلامه ازليا يلزم الكذب في كلامه حيث اخبر عن الماضي مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا لانه تعالى ما ارسله قبل الازل بل فيما
لا يزال قلنا ذات الله تعالى ليس في زمان لامتناع كونه تعالى حالا
في الحوادث وفي مخلوقه كما قال امير المؤمنين كرم الله وجهه خالق
الزمان وخالق المكان لا يكون زمانيا ولا مكانيا واذا كان منزها
عن الزمان وخطابه علمي فيكون مع مخاطب علمي بحسب زمانه
وحاله واذا لم يكن الله تعالى في زمان فلا يكون له ماض ولا مستقبل
بل تكون جميع الازمنة بالنسبة اليه على السواء وانما يكون الماضي
بالنسبة الى زمان المخاطب فيخاطب كل قوم بحسب زمانهم وحالهم
وهذا اسر ينحل به غويصات الشكوك وتسمى الالفاظ الدالة
على الكلام النفسي كلام الله تعالى على معنى انها عبارات عنه كما
يقال كلام الله مذكور بالسنتنا مكتوب في مصاحفنا **مسئلة**
رؤية الله تعالى جائزة لما مر ان الرؤية ادراك عين ما لا يدرك

بباقي الحواس والله تعالى يدرك عين ذاته فيكون رائيا لذاته فذاته
قابلة لرؤيته واذا كان الشي قابلا لشي في صورة يكون قابلا له
مطلقا لان القابلية ذاتية لذات القابل اذ القابلية هي الامكان
فلا يختلف باختلاف شي فصح بحسب العقل جواز رؤية الله تعالى و
والصادق اخبر عنه فوجب القول به واما خبر الصادق فبقوله
الله تعالى يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقول النبي عليه السلام
انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر فان قيل كيف يصح رؤية
الله تعالى وقد قال عز من قائل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
قلنا البصر في اللغة والعرف هو القوة التي لاعيننا في هذه الدنيا
فالنفي انما ينصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لا يجري الا بحسب اللغة
والعرف وهذا لا يضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطي يوم الجزاء قوة
تقوى على رؤيته تعالى مسئلة اكثر اهل السنة على ان اوصاف لابصارنا صح
الله تعالى ثمانية وهي العلم والقدرة والارادة والحيوة والسمع
والبصر والكلام والثامن الخلق ومن لم يثبت الخلق قال الثامن البقا
وجعلوا باقي الصفات راجعا اليها فقالوا المحبة ارادة الثواب والرحمة

هي انعامه على العباد وهذا راجع الى الخلق وقال الاشعري الرحمة
ارادة الانعام والرضا ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم على التابيد
والغضب ارادة الانتقام من العصاة وانزال العقوبة بهم والبغض
والعداوة ارادة الاهانة والطرد والتعذيب ثم الوجه هو الذات
وكذا الوجود واليد القدرة واليدان قدرتا الابداع والايجاد
واذا عرف هذا فنقول صفات الله تعالى ليست غير ذاته اذ الصفة
يمتنع ان تكون غير الموصوف ولا غير ذاته لان الغيرين في ظاهر
العرف ذاتان ليست احديهما عين الاخرى والصفة ليست بذات
فلا تكون غيرا مسئلة الله تعالى ليس بجوهر لان الجوهر هو المتحيز
والمتحيز هو يحتاج الى الحيز وكل محتاج ممكن فواجب الوجود يمتنع ان
يكون متحيزا وليس بعرض ايضا لان العرض يحتاج الى المتحيز والله
تعالى منزه عن الحاجة مسئلة الله تعالى غير مركب لان المركب يحتاج
الى جزوه وقد عرف ان الحاجة محال على الله تعالى مسئلة يمتنع
قيام صفة حادثة بذات الله تعالى لان صفات الله تعالى صفات كمال
وكل ما هو كمال يكون عدمه نقصا فلو حدثت صفة كمال لكان عدمها

حاصلا قبل حدوثها فيلزم نقصان الذات تعالى الله علوا كبيرا

مسيلة الله تعالى ليس في جهة والا لكان متحيزا ويلزم احتياجه الى الحيز وهو محال واما ما جاء من الايات والاخبار المشعرة بالجسمية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم جاء ربك قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء فذهب قوم من اهل السنة الى تاويلها فقالوا العرش الملك والاستوا الاستيلا واليد القدرة وجاء ربك اي امر ربك والاصبعان الخوف والرجاء لان الله تعالى يقلب قلوب العباد بين الخوف والرجا والاولى ان نؤمن بما هو المراد منها ونفوض علمها الى الله تعالى لقوله وما يعلم تاويله الا الله ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه الوقف على الله وفي مصحف ابي رضي الله عنه وما يعلم تاويله الا الله ويقول الراسخون في العلم امنا

مسيلة وجود جميع المخلوقات وبقاء وجودها واثمان بقدرة الله تعالى ومشيئته لانه ان لم يكن لشيء من الاشياء تاثير في شيء اصلا يكون الكل بقدرة الله تعالى وان كان لشيء تاثير في شيء فقوة ذلك التاثير لابد وان يكون بقدرة الله تعالى ومشيئته لان كل ممكن فرض سواء كان حقيقة كاملة او جزء حقيقة او صفة حقيقة او مركبا منهما فهو اما جوهر او عرض او مركب منهما او من جوهرين او من عرضين او اكثر فقوة ذلك التاثير لا تكون لذات الجوهر والا لكان كل جوهر كذلك وليس كذلك ولا لذات العرض والا لكان كل عرض من جنسه كذلك ولا لذات شيء من المركبات المذكورة بعين ما ذكرنا واذا لم تكن تلك القوة لذات شيء من هذه الاقسام وليس ممكن اخر سوى هذه الاقسام فتكون من تاثير صانع قديم قد تخصص بارادته قوة تاثير كل مؤثر بذلك المؤثر ليس بجوهر ولا عرض وهو الله تعالى واذا كان كذلك يكون الفاعل في كل شيء بالحقيقة هو الله تعالى لان فاعل القوة المؤثرة حالة تاثيرها فاعل في الاثر حقيقة ومن هذا اعلم بطلان مذهب المعتزلة ان المعرفة والخير والحلال من الله تعالى والجهل والشر والحرام من المخلوقات والمستبصر بهداية الله تعالى يعلم ان هذا البرهان كما افاد هذا المطلوب فقد افاد ان الله تعالى موجود وانه فاعل بالاختيار وانه ليس بجوهر ولا عرض

مسيلة العالم وهو كل موجود سوى الله تعالى

تلك

حادث والدليل عليه ان وجود العالم من الله تعالى وقد بينا قبل
ذلك ان الله تعالى فاعل بالاختيار ولا شك ان فعل الفاعل المختار
حادث لان المختار لا يقصد الى ايجاد الموجود ولا يريد الا ايجاد
المعدوم فاثره لايكون ان يكون حادثا فيلزم ان يكون العالم حادثا

مسئلة في افعال العباد قد بينا فيما مضى ان جميع المقدورات
واقعة بقدرة الله تعالى ومشيئته وقد نطق به التنزيل حيث قال
عز من قائل الله خالق كل شيء وايضا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا
ان لنا قدرة على بعض الحركات والسكنات بالاختيار وعلى صرفها
الى اغراضنا وايضا لو لم يكن للعباد عمل وكسب في الافعال التي تسئل
عنها وتثاب بها وتعاقب عليها لكان بعثة الانبيا والاوامر والنواهي
والثواب والعقاب عبثا وظلما واسناد الافعال الى العباد كما ورد
في اكثر القرآن كذبا تعالى عنه علوا كبيرا كيف وقد جاء في التنزيل
اضافة الجزاء الى العمل والكسب كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون
لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وامثال
ذلك واذا ثبت صيرورته القسمين بشهادة العقل والنقل وجب التوفيق

بينهما

بينهما وذهب قوم الى الاول واهملوا الثاني بالكلية وهم الجبرية
وزعم طائفة ان الحق هو الثاني وهم المفوضة كالمعتزلة وغيرهم
وقد عرفت فساد المذهبين وطريق التوفيق ان نقول ان الله تعالى
خلق بفضله ورحمته في بعض الاجسام آلة تاثير كما في النار من
الحرارة والحديد من الصلابة وفي بعضها جهة قبول كما في الخشب من
اليبوسة والجسم الرطب من الرطوبة ليتمسك العباد بتلك الاجسام
في تحصيل مآربهم واعلمنا اما الحركات والسكنات او هي مع
صرفها الى اغراضنا بضم بعض تلك الاجسام الى البعض وتفريقها
او كليهما على وجه يناسب الغرض وقد يكون بعض الاغراض ابعد
من تصرفنا كوجدان الكنز مثلا من حفر موضع وحصول غرض من
المسير الى مكان وليس من قدرتنا واختيارنا في اشتغالنا الا
الحركات والسكنات والصروف والباقي من الالات والقوابل
وترتب الاغراض البعيدة عليها انما يكون بخلق الله تعالى [لحقيقه] وارادته فما
تكون افعالنا بقدرة الله تعالى ومشيئته فصح ان يسند الفعل الينا
لان القدرة والاختيار ليسا مقتصرين على طرف واحد حتى لا يكون

[مع ان القدرة واصل الاختيار ايضا بخلق الله تعالى وارادته صح]

لنا فيه تصرف فح صح اسناد الفعل الي الله باعتبار والي العبد ايضا
باعتبار والي هذا وقعت الاشارة بقوله تعالي والله خلقكم وما
تعملون فان فيه الاسنادين وصح ما نقل عن الراسخين في العلم
انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين فهذا طريق مستقيم
مطابق لما ورد في الكتب السماوية واخبار الانبيا عليهم السلام
من اسناد الفعل الي الله تعالي والي العباد ايضا **مسئلة** النبي
انسان بعثه الله تعالي الي العباد لتبليغ ما اوحي اليه وهو
اعم من الرسول لان الرسول نبي اتي بشرع ابتداء او نسخ بعض
احكام شريعة سابقة والنبوة لا تثبت الا باظهار المعجزة وهو
امر خارق للعادة بلا معارضة مع التحدي تصديقا له قلنا
امر ولم نقل اثبات امر ليشمل الاثبات والمنع كمنع النار من الاحراق
قلنا بلا معارضة ليخرج السحر والشعبذة قلنا مع التحدي
وهو دعوي المعجز لتخرج الكرامات قلنا تصديقا له ليخرج الخارق
المكذب كما انطق جماد الواحي مينا فنطق بانه كاذب فاجتنبوا
مسئلة محمد رسول الله لانه اظهر المعجز وذلك اتي بالقران

وهو

وهو معجز لانه عليه السلام تحدي الفصحا بمعارضة وقد عجزوا
عنها مع توفر دواعيهم تعصبا لانفسهم وادبانهم واولادهم واموالهم
وذلك دليل علي انه معجز لانه ان بلغ الي حد خرج عن وسع البشر
فثبت انه معجز وان لم يبلغ وقد عجزوا عنها فذلك يكون من تعجيز الله
اياهم ويلزم كونه معجزا باعجاز الله دليل اخر ما اتي به محمد عليه
السلام من الكتاب والسنن مشتمل علي جميع ما يحتاج اليه في
امر الدنيا والاخري من الحكمة العلمية والعملية طاعة وسياسة
علي احسن الوجوه واعدلها واقربها من العقل بحيث ليس في كلام
احد من الانبيا والحكما عشر من اعشارها وذلك من مثله معجز
قطعا لانه عليه السلام كان اميا ما نعلم من احد شيئا وما اكتسب
شيئا من العلوم وما سافر الا مدة قليلة والي هذا وقعت
الاشارة بقوله تعالي قل فاتوا بسورة من مثله وذلك ايضا دليل
اخر علي انه خاتم الانبيا لانه يصلح لكل امم في جميع الازمان ٥
مسئلة الانبياء معصومون عن الكفر والكبائر والصغائر
الموجبة للخسة كالتطفيف لحبة وسرقة لقمة لان امثال ذلك

معشارها

منافية للبعثة وغير ذلك لا تجوز ايضا قصدا وتجوز اما سهوا او
نسيانا ثم الانبياء افضل من الملائكة لان الانسان مركب من الروح
والبدن والروح من عالم القدس كالملائكة وافعالها افعال
الروحانيات والبدن آلة لها في اكتساب الكمالات بحسب
الحواس الخارجة والقوى الداخلة فالانسان الذي حصل
لنفسه كمالات روحانية وكمالات بدنية افضل ممن لا يكون
ذلك مع ان افعاله مع عوق القوى البدنية اشرف من افعال
الملائكة الخالية عنها والانبياء موصوفون بتلك الكمالات
فهم افضل من الملائكة ولقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا
وآل ابراهيم وال عمران على العالمين **مسئلة** الحشر حق
لان اعادة المعدوم ممكنة والله تعالى قادر على ذلك والصادق
اخبر عنه فوجب القول به اما ان الاعادة ممكنة فلان
ما عدم قابل للوجود والا لما وجد والقابلية لا تنفك عن
الماهية لان القابلية عبارة عن الامكان والامكان لا
ينفك عن الماهية كما مر في صدر الكتاب فيكون ما عدم قابلا

للوجود دائما واما ان الله تعالى قادر فلانه لو لم يكن قادرا على
المعدوم يلزم العجز وهو محال على الله تعالى ولانه تعالى كان
قادرا على ايجاده اولا فلو لم يبق قادرا عليه ثانيا يلزم انقلاب
الممكن ممتنعا لان القادر هو الذي ان يمكنه الفعل والترك
واما خبر الصادق فلاتفاق الانبياء من بعد موسى عليه السلام
على ذلك ولقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير **مسئلة**
التناسخ باطل وذلك لانه لو كان ارواحنا في ابدان اخر قبلنا
لوجب ان نتذكر بعض الاحوال السابقة لان المدرك والمتذكر
هو الروح وهي باقية وذلك لان من مارس ولاية بلدة مدة
متطاولة فاذا انتقل الى بلدة اخرى من غير تراخ لان مذهبهم
ان الروح بعد المفارقة تتعلق ببدن اخر من غير تراخ وجب
ان يتذكر بعض تلك الاحوال وان كان شيئا واحدا وهذا امر
بديهي وليس كذلك وسمي التناسخية تعلق روح الانسان

ببدن انسان اخر نسخا وببدن حيوان اخر مسخا وبجسم نبات فسخا
وبجسم جماد رسخا **مسيلة** سائر السمعيات من عذاب
القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح واحوال الجنة
والجحيم في انفسها ممكنة والله تعالى قادر عليها والصادق اخبر
عنها فوجب اعتقادها اما انها ممكنة فلان عذاب القبر اما
للروح وهو ممكن لبقاء الروح بعد البدن واما للروح مع
البدن بانه يحصل للبدن ضرب من الادراك بواسطة تعلق
الروح به بوجه من الوجوه وكذا الصراط والميزان وانطاق
الجوارح من الممكنات وكذا احوال الجنة فان وجود رياض
نزهة تجري فيها الانهار ويوجد عندها الثمار امر ممكن واقع
وكذا الجواري والغلمان وكل ما ورد في القران والاخبار
الصحيحة ودوام البقاء جائز بتلازم الاركان كما في الذهب
والطلق فيجوز ان يعطي الله تعالى تلازم اركان البدن والمزاج
بحيث لا يطرق اليه الاخلال وعدم الفضلة من الاكل
والشرب جائز فان صاحب المعدة النارية قد يستوفي منها

اضعاف ما يتمكن غيره مع قلة الفضلة اذ الحرارة تحلل الفضلات
وتفقدها رشحا وبخارا لصاحب التنفس وعلى هذا امر الجحيم
مسيلة الايمان في اللغة التصديق وفي الاصطلاح تصديق
الرسول بالجنان والاقرار باللسان وليس العمل بالاركان
جزا من الايمان كما زعم الشافعي رحمه الله والمعتزلة لان من صدق
النبي عليه السلام واقر ومات من غير الاشتغال بشيء من العبادات
فقد مات مؤمنا بالاتفاق والكفر في اللغة الستر وفي الاصطلاح
انكار الرسول ثم من اعتقد اصول الدين تقليدا فهو مؤمن عاص
بترك النظر وقال الاشعري وقوم من المتكلمين انه لا يستحق
اسم المؤمن الا بعد معرفة ادلة قواعد الدين ومن لم تبلغه دعوة
نبي فان اعتقد وحدانية الله تعالى وعدله فهو مؤمن حكما والا
فكافر ثم صاحب الكبيرة من اهل الايمان يخرجه الله تعالى من النار
الى الجنة والكبيرة ما توعد الشارع عليه بخصوصه **مسيلة**
الامامة رياسة عامة في الدين والدنيا وامامة الخلفاء الاربعة
رضوان الله عليهم اجمعين حق وكل واحد افضل اهل زمانه لاجماع

الامة علي امامتهم ولقوله عليه السلام الخلافة من بعدي ثلاثون
سنة ثم بعد ذلك يصير ملكا عضوضا ولا يجوز الطعن في احد
من الصحابة لان الطعن فيهم يوجب الطعن في رسول الله صلي الله
عليه وعلي اله لانه عليه السلام مدحهم وشرفهم وما جري
بينهم من الوقايع يحمل علي اجتهادهم والمجتهد لا يؤاخذ باجتهاده
وان كان خطاء ومن تخاصم مع احد من الخلفاء الاربعة فهو علي
الخطاء والله الهادي للصواب والحمد لله رب
العالمين والصلاة علي محمد
واله اجمعين

تم

كتاب

تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام للعالم العالم
الانسانى خاتمة المحققين المدعو سعد الدين التفتازاني
تغمده الله بالرحمة والغفران واسكنه فراديس الجنان
وكساه خلع الرضوان بخط الزيف
الطهان
امين

بسم الله الرحمن الرحيم • الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق • وجعل لنا التوفيق خير رفيق • والصلوة على من ارسله هدى هو بالاهتدا حقيق • ونورا به الاهتدا يليق • وعلى اله الذين سعدوا في مناهج الصدق بالتصديق • وصعدوا في معارج الحق بالتحقيق • وبعد فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام • وتقريب المرام من تقرير عقايد الاسلام • جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام • وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من اولي الافهام • سيما الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام • سمي حبيب الله عليه التحية والسلام • لا زال له من التوفيق قوام • ومن التاييد عصام • وعلى الله التوكل وبه الاعتصام

القسم الاول في المنطق

مقدمة العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور ويقتسمان بالضرورة الى الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقد يعرض فيه الغلط فاحتيج الى قانون يعصم عنه وهو المنطق **وموضوعه** المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل الى مطلوب تصوري فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة

فصل دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام ولا بد من اللزوم عقلا او عرفا وتلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس والموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب اما تام خبر او انشا واما ناقص تقييدي او غيره والا فمفرد وهو ان استقل فمع الدلالة بهيئته على احد الازمنة كلمة وبدونها اسم والا فاداة وايضا ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعا علم وبدونه متواطي ان تساوت افراده ومشكك ان تفاوتت باولية او اولوية وان كثر فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز

فصل المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثير فجزئي والا فكلي امتنعت افراده او امكنت ولم توجد او وجد الواحد فقط مع امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه والكليان ان تفارقا كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان ونقيضاهما كذلك او من جانب فاعم واخص مطلقا ونقيضاهما بالعكس والا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي كالمتباينين وقد يقال الجزئي للاخص وهو اعم والكليات خمس الاول الجنس وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقايق في جواب ما هو فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب والا فبعيد كالجسم الثاني النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ويخص باسم الاضافي كالاول بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الانسان وتفارقهما في الحيوان والنقطة ثم الاجناس تترتب متصاعدة الى العالي ويسمى جنس الاجناس والانواع متنازلة الى السافل ويسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات الثالث الفصل وهو المقول على الشي في جواب اي شي هو في ذاته فان ميز عن المشارك في الجنس القريب فقريب والا فبعيد واذا نسب الى ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل ولا عكس والمقسم بالعكس الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج

المقول

المقول عليها وعلى غيرها وكل منهما ان امتنع انفكاكه عن الشي فلازم بالنظر الى الماهية او الوجود بين يلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم وغير بين بخلافه والا فعرضي مفارق يدوم او يزول بسرعة **خاتمة** مفهوم الكلي يسمى كليا منطقيا ومعروضه كليا طبيعيا والمجموع عقليا وكذا الانواع الخمسة والحق وجود الطبيعي بمعنى وجود افراده

فصل معرف الشي ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا يصح بالاعم والاخص والمساوي معرفة والاخفى والتعريف بالفصل القريب حد وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص ولم يعتبروا التعريف بالعرض العام وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ

فصل القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان الحكم بثبوت شي لشي او نفيه عنه فحملية موجبة وسالبة ويسمى المحكوم عليه موضوعا والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة وقد استعير لها هو والا فشرطية ويسمى الجزء الاول مقدما والثاني تاليا والموضوع ان كان مشخصا سميت القضية مخصوصة وان كان نفس الحقيقة فطبيعية والا فان بين كمية الافراد كلا او بعضا فمحصورة كلية او جزئية وما به البيان سور والا فمهملة وتلازم الجزئية ولا بد من وجود الموضوع محققا فهي الخارجية او مقدرا فالحقيقية او ذهنا فالذهنية وقد يجعل حرف السلب جزءا من جزء فتسمى معدولة (في الموجبة ح) وقد يصرح بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة فان كان الحكم بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع فضرورية او ما دام وصفه فمشروطة عامة او في وقت معين فوقتية مطلقة او غير معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها ما دام الذات فدايمة او ما دام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة او بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة وهذه بسايط وقد تقيد العامتان او الوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتي فتسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد تقيد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية او باللادوام وتسمى الوجودية اللادايمة وقد تقيد الممكنة العامة بلاضرورة الجانب الموافق وتسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية موافقتي الكمية لما قيد بهما

فصل الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيه لزومية ان كان ذلك لعلاقة والا فاتفاقية ومنفصلة ان حكم بتنافي نسبتين او لا تنافيهما صدقا وكذبا وهي الحقيقية او صدقا فقط فمانعة الجمع او كذبا فقط فمانعة الخلو وكل منهما عنادية ان كان التنافي لذاتي الجزءين والا فاتفاقية **ثم** الحكم في الشرطية ان كان على جميع تقادير المقدم فكلية او بعضها مطلقا فجزئية او معينا فشخصية والا فمهملة وطرفا الشرطية في الاصل قضيتان حمليتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفتان الا انهما خرجتا بزيادة اداة الا (تصال) او الانفصال عن التمام

فصل التناقض اختلاف قضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولا بد من الاختلاف في الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها والنقيض للضرورية الممكنة العامة وللدايمة المطلقة العامة وللمشروطة العامة الحينية الممكنة وللعرفية العامة الحينية المطلقة وللمركبة المفهوم المردد بين نقيضي الجزءين لكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد

فصل العكس المستوي تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف والموجبة انما تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او التالي والسالبة (الكلية ح) تنعكس كلية والا لزم سلب الشي عن نفسه والجزئية لا تنعكس اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدايمتان والعامتان حينية مطلقة والخاصتان حينية لا دايمة والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة ولا عكس للممكنتين

والوقتيتان

ومن السوالب تنعكس الدائمتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان عرفية لادائمة في البعض والبيان في الكل ان نقيض الاصل مع العكس
ينتج المحال ولا عكس للسوالب في النقض فصل عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق والكيف او جعل نقيض الثاني اولا
مع مخالفة الكيف وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس والبيان البيان والنقض النقض وبين انعكاس الخاصتين من
الموجبة الجزئية ههنا ومن السالبة ثمة الى العرفية الخاصة فصل القياس قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر
فان كان مذكورا فيه بمادته وهيئته فاستثنائي والا فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب من الحملي يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر اوسط
وما فيها الاصغر الصغرى والاكبر الكبرى والاوسط اما محمول الصغرى موضوع الكبرى وهو الشكل الاول او محمولهما فالثاني
او موضوعهما فالثالث او عكس الاول فالرابع ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى لينتج الموجبتان مع الموجبة
الموجبتين ومع السالبة السالبتين وفي الثاني اختلافهما في الكيف وكلية الكبرى مع دوام الصغرى او انعكاس سالبة الكبرى وكون
الممكنة مع ضرورية او كبرى مشروطة لينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان في الكم ايضا سالبة جزئية بالخلف وعكس الكبرى او الترتيب ثم عكس
النتيجة وفي الثالث ايجاب الصغرى وفعليتها مع كلية احديهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او بالعكس موجبة جزئية ومع السالبة
الكلية او الكلية مع الجزئية سالبة جزئية بالخلف وعكس الصغرى او الترتيب ثم النتيجة وفي الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما مع
كلية احديهما لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والموجبة الجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما مع الموجبة الجزئية موجبة
ان لم تكن سالبة والا فسالبة بالخلف وبعكس الترتيب ثم النتيجة وبعكس المقدمتين او بالرد الى الثاني بعكس الصغرى او الثالث بعكس الكبرى
وضابط شرائط الاربعة انه لابد اما من عموم موضوعية الاوسط مع ملاقاته للاصغر بالفعل او حمله على الاكبر واما من عموم موضوعية
الاكبر مع الاختلاف في الكيف مع منافاة نسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر لنسبته الى ذات الاصغر فصل الشرطي من الاقتراني اما ان يتركب من متصلتين
او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وتنعقد الاشكال الاربعة في تفصيلها طول فصل
الاستثنائي ينتج من المتصلة وضع المقدم ورفع التالي ومن الحقيقية وضع كل كمانعة الجمع ورفعه كمانعة الخلو وقد يختص باسم قياس الخلف ويقصد به
اثبات المطلوب بابطال نقيضه ومرجعه الى استثنائي واقتراني فصل الاستقراء تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي والتمثيل بيان مشاركة
جزئي لآخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران والترديد فصل القياس اما برهاني يتألف من اليقينيات واصولها الاوليات
والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة في الذهن علة لها في الواقع فلمي والا فاني
واما جدلي يتألف من المشهورات والمسلمات واما خطابي يتألف من المقبولات والمظنونات واما شعري يتألف من المخيلات واما سفسطي يتألف من
الوهميات والمشبهات خاتمة اجزاء العلوم الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن اعراضها الذاتية والمبادي وهي حدود الموضوعات
واجزائها واعراضها الذاتية ومقدمات بينة او مأخوذة تبنى عليها قياسات العلم والمسائل وهي قضايا تطلب في العلم وموضوعاتها موضوع العلم
او نوع منه او عرض ذاتي له او مركب ومحمولاتها امور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقصود والمقدمات لما يتوقف
عليه الشروع بوجه البصيرة وفرط الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته وموضوعه وكان القدماء يذكرون ما يسمونه الرؤوس الثمانية ليطالع كل باب ما هو به

الانحاء

الانحاء التعليمية وهي التقسيم اعني التكثير من فوق والتحليل عكسه والتحديد اي فعل الحد والبرهان اي الطريق الى الوقوف على الحق وهذا ما قصدنا ايراده
هذا قسم الكلام من التهذيب وعلى السنة وقع التبويب الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وموضوعه المعلوم من حيث
يتعلق به ذلك والعلم لا يحد لوضوحه وقيل لخفائه والتفسير بمثل حصول صورة الشيء في العقل او الاعتقاد الجازم المطابق الثابت وصفة
تجلي بها المذكور لمن قامت به وادراك المركب والكلي تنبيه على اختلاف الاصطلاحات وحقيقة النظر حركة النفس في المعقولات عودا على بدء لتحصيل
مجهول وكونه مفيد العلم في الجملة ولو في الالهيات وبدونه من العلم ضروري والمنكر معاند كالسوفسطائي المنكر للحسيات والاوليات او كليهما وهل
هو بطريق العادة او التوليد او الوجوب فيه خلاف والنظر في معرفة الله تعالى واجب بالشرع للاجماع ولكونه مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا به
وعند المعتزلة لكونها دافعة لضرر خوف العقاب قالوا لو لم يجب الا شرعا لما صح للنبي الزام النظر في المعجزة لعدم الوجوب قبل ثبوت الشرع ورد بالنقض
على النظر وهو العلم بالوجوب لا نفسه ثم انها اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي عليها والنظر او القصد اليه فيجب لذلك والدليل ما
يتوصل بالنظر فيه الى حكم وقد يخص بالجازم فيقابله الامارة ثم ان توقف على نقل فنقلي والا فعقلي ولا يثبت ما استوى طرفاه عند العقل الا بالنقل
وما يتوقف النقل عليه الا بالعقل باب تصور الوجود ضروري والتعريف بمثل الكون والتحقق والثبوت لفظي وبنيته على اشتراكه
معنى صحة التقسيم الى الواجب وغيره والجزم به مع التردد في الخصوصية وتمام الحصر في الموجود والمعدوم وعلى زيادته على الماهية ذهنا صحة سلبه عنها
وافادة حمله عليها واكتساب ثبوتها لها والحكماء على ان حقيقة الواجب وجود خاص قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن بحقيقته فلذا
مع تفرده بالقيام بالماهية ذهنا لا عينا كبياض الجسم مشارك له في عارض الكون المقول على الوجودات بالتشكيك كالنور على الانوار وما يقال
ان في الكل نفس الماهية فبمعنى انه لا ينفرد كل بتحقق على حدة في الخارج وانما ذلك في العقل ثم الوجود ينقسم الى العيني والذهني حقيقة واللفظي والخطي
مجاز اذ ليس في اللفظ او الخط من الانسان الشخص ولا الماهية كما في الخارج والذهن بل الاسم وصورته والدليل على الذهني انا نتعقل ما لا ثبوت له في الخارج
ونحكم على الممتنعات ايجابا ونجد من المفهومات كليا ومن القضايا حقيقية فالتعقل ان كان بالحصول في الذهن فذاك والا فلا محالة يقتضي اضافة بين
العاقل والمعقول ولا تعقل الا في النفي الصرف اذ ليس الثبوت في الخارج كان في العقل وهو وجود غير متأصل فلا يقتضي الاتصاف كالموت بتصور
الكفر فلا يوجب اتصاف الذهن بالاعراض حتى بالمتضادات ولا وجود الممتنع في الخارج لكون الذهن فيه كالمار في البيت ثم المعقول من الوجود والشيئية
ليس الا الثبوت ومن العدم الا النفي فالمعدوم ليس بشيء ولا ثابت ولا واسطة بينه وبين الموجود ومنهم من اثبتهما جميعا وتعريفا وتسمى الواسطة حالا
ويعقل الوجود منه اذ لو تسلسل ولو عدم اتصف بالنقيض وكذا الايجاد ورد بان وجوده عينه ونقيضه العدم لا المعدوم قالوا الاعدام متمايزة ولا يعقل
التمييز بدون الثبوت والامكان ثبوتي للفرق بين امكانه ولا امكانه ولم يثبت موصوفه قلنا في العقل والا انتقض بالممتنعات والمركبات الخيالية ثم
كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة ويفتقر حمل الايجاب الى اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد وصدقه بكونه مطابقا لما في
نفس الامر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم فصل ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال بما هو
ويؤخذ بشرط شيء وتسمى المخلوطة ولا خفاء في وجودها وبشرط لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان ولا بشرط شيء وهي اعم من المخلوطة
فتوجد لكونها نفسها في الخارج لا اجزاء منها لعدم التمايز وانما ذلك في العقل ثم اذا اعتبرت معروضة للكلية فهي الكلي الطبيعي وانما يوجد منه المعروض

اصطلاحات

بر ذاتي المعارض وهي الافراد وقد يقال الماهية بشرط لا شي بمعنى ان يزيد عليها كلما يقارنها فيكون زيادة للتشخص متقدمة عليه في الوجود ثم لاحقا
وجود الماهية المركبة ولا بد من انتهايها الى البسيطة واحتياج بعض الاجزا الى البعض في المركب الحقيقي ضروري بخلاف الاعتباري ومن خالف في مجعولية الماهية
اراد انها من لوازم الوجود كالجسم للماهية كزوجية الاربعة والافاحتياج الممكن الى العلة ضروري افراد النوع انما تمايز بعوارض بما تقيد الهذية
فبعد تخيص ان التشخص والتعيين هو تلك الهذية او ما يفيدها او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك وان العدمي هو المعدوم او العدم المضاف
او ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي وان الحقيقي ماله ثبوت في نفس الامر من غير شايبة فرض وتقدير والاعتباري بخلافه لا يشتبه ان التعيين وجودي او عدمي
وحقيقي او اعتباري وانه يستند الى الفاعل او الى الوجود الخارجي او الى السباب او نفس الماهية او المادة المتخصصة بما يلحقها من العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات
الوجوب والامتناع والامكان معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هليته البسيطة او المركبة تصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم
ولا ضرورتهما لفظي وينقسم كل من الاولين الى الذاتي والغيري والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى ولشي اخر كزوجية الاربعة وممتنع الوجود لذاته
كشريك الباري ولشي كفردية الاربعة وقد يوحد الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم ويسمى الامكان العام لعمومه الخاص وضرورة الطرف الاخر بالنظر
الى الاستقبال ويسمى الاستقبالي وبمعنى تهيو المادة لحصول الشي باعتبار تحقق الشرايط شيا فشيا فيتفاوت شدة وضعفا ويسمى الاستعدادي وهذا مراد من قال كل حادث
يفتقر الى مادة تكون محلا لامكانه ومدة بها يكون تعاقب الحوادث وانما يتم لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى ثم احتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا
مرجح ضروري وهذا غير ترجح المختار احد المتساويين بلا مخصص بل بمحض الارادة كالهارب يسلك احد الطريقين والجايع ياكل احد الرغيفين فان قيل التاثير حال الوجود
تحصيل الحاصل وحال العدم جمع النقيضين قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل اخر والمحوج هو الامكان والحدوث فيه خلاف ولكل جهة ومعنى الاحتياج حال البقا
توقف الوجود او العدم او استمراره على امر ما ولا تعقل اولية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضا الوجود او العدم لا الى حد الوجوب وهي ايضا منتفية
لما تحقق الطرف الاخر لاستدامة انتفا الاولية الذاتية ثم وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لان ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجح بلا مرجح وحين
الوجود امتنع العدم لامتناع الجمع وهذا لا ينافي الاختيار والسلب بل كل ما يوصف الى فرد الا يفرض منه بمفهومه كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة
والتعين والبقا والموصوفة اعتبارات عقلية والالزم التسلسل ومعنى كون الشي واجبا في الخارج انه بحيث اذا عقل مستندا الى الوجود لزم في العقل معقول
هو الوجوب وكذا البواقي القدم عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي او بالعدم وهو الزماني والحدوث بخلافه ولا قديم بالذات سوى الله وبالزمان سوى
صفاته ايضا ولزم المعتزلة كثير من الاحوال ولا يستند القديم الى المختار لان القصد الى الايجاد يقارن العدم ضرورة ولا يمكن عدمه لكونه واجبا او مستندا اليه ايجابا
التقدم والتاخر والمعية تكون بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية وضعا او طبعا او بالذات كما في اجزا الزمان فسبق العدم على
الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان ليلزم قدم الزمان ومحله كما لا يلزم ان يكون له امكان استعدادي ليلزم قدم مادة له الوحدة والكثرة من المعاني الواضحة ومقولتيهما بالتشكيك
وقد يتحد معروضهما فيكون جهة الوحدة مقومة او عارضة او منتسبة وتسمى الوحدة في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة
مناسبة وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزا موازاة ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة والاستدلال بان اختلاف الماهيتين او الهويتين في الا يزول
ليس باوضح من المدعي وبانهما اما موجودان او معدومان او مختلفان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين السابقين واحد او الغيرية نقيض
الهو هو وقد تخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فلا يرتفع الكل لا هو ولا غيره وكذا الموصوف مع الصفة وهذا يصح ما في الدار غير زيد وغيره مع ان فيها الاجزا او الصفات

الغير

الغير المحمول فليس المعنى انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الموجود والتماثل الاشتراك في صفات النفس وهذا يسد كل مسد الاخر واختلف في ازوم
تغايرهما وامتناع اجتماعهما فصل التضاد كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتهما اجتماعهما في محل من جهة وعند الفلاسفة كل شيئين غيرين فان اشتركا في تمام
فمثلان والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل من جهة واحدة فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل بالقياس الى الاخر فمتضايفان وان كان احدهما عدميا
فان تقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب والبعيد فملكة وعدم والا فايجاب وسلب وقد يشترط في التضاد غاية الخلاف
ويخص باسم الحقيقي والاول بالمشهوري وفي الملكة والعدم الاستعداد للوجودي في الوقت ويخص باسم المشهوري والاول بالحقيقي ولا تقابل بين الوحدة و
لتغاير موضوعيهما وتقوم احدهما بالاخر فصل العلة وهي ما يحتاج اليه الشي ان كانت داخلة فيه فوجوب الشي معها اما بالفعل فصورية او بالقوة فمادية
وان كانت خارجة فالشي اما بها ففاعلية او لها فغائية ومرجع الشروط والالات الى الفاعل فجميع ما يتوقف عليه الشي يسمى علة تامة وعند تمام الفاعل يجب وجود
المعلول لامتناع الترجح بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج من لوازم الامكان فعدم المعلول يفتقر الى عدم العلة ووجوده مع اتحادهما انما يتصور في المعد
كالابن بعد الاب والبنا بعد البنا والمؤثر في الوجود قد يصير المؤثر في البقا ووحدة المعلول بالتشخص توجب وحدة الفاعل لامتناع الاحتياج والاستغناء معا
ولا عكس لاستناد الكل الى الواجب ابتدا والاستدلال بانه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لزم اتحاد السلسلة والعلية فيما بين كل شيئين ضعيف تمسك
المخالف بانه لو صدر عنه شيان فمصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل شي منهما فيه تركب والا التسلسل ورد بانه اعتبار عقلي ويرد على صدور الواحد وقولهم
المراد انه كلما تكثر المعلول تكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته لهذا غير فاعليته لذاك لا يفيد شيا ولا يوافق ما بنوا عليه من امتناع تعدد اثر البسيط
ومن ان الفاعل لا يكون قابلا لان الفعل والقبول اثران وقد يستدل بان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان ورد بعد التسليم بانه لا امتناع في الوجوب
واللاوجوب بجهتين يجوز دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى وقالت الفلاسفة يلزم تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة
لان القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل فاذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدا تفاوت الجانب ولزم التناهي ورد بعد تسليم التاثير بانه انما
يتم لو كانت القوة بقدر الجسم فصل يستحيل الدور وهو توقف الشي على ما يتوقف عليه لان امتناع تقدم الشي على نفسه ضروري والتسلسل وهو ترتب معروض العلية
والمعلولية لا الى نهاية لان المؤثر المستقل للجملة ليس نفسها ولا جزا منها لما مر بل خارجا واجبا يوجب شيا من الكل فينقطع ولانا نفصل من السلسلة جملة ناقصة ونطبق
بين الجملتين فان وقع بازا كل جز من التامة جز من الناقصة لزم تساوي الكل والجز والا انقطعت الناقصة فتناهت التامة ولانها لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها
على علة محضة تحقيقا للتكافؤ ولانا نطبق بين سلسلتي صفي العليات والمعلوليات فيما فوق المعلول المحض فيلزم لضرورة سبق العلة زيادة العليات وتناهيهما
ولانا ان نقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد وكل منهما اقل بواحد مما بعده فتتناهي قد يقال الصورة لكل هيئة في قابل وحداني بالذات
او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم والغاية لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن جهة علية واحتياج من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد ولما كان الموجد عندنا
هو الله وحده فمعنى العلية والتاثير في الممكن هو التسبب العادي باب في الاعراض وفيه مباحث الاول الموجود ان لم يسبق بالعدم فقديم
والا فحادث فان تحيز بذاته فجوهر او بتبعية فعرض مختص بالحي كالحياة والادراكات او غير مختص كالالوان والمحسوسات وقالوا الموجود ان كان وجوده لذاته فواجب
والا فممكن وهو ان استغنى عن محل يقومه فجوهر والا فعرض واجناسه بحكم الاستقرا التسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل
وامتناع العرض بنفسه او باكثر من محل واحد بالذات او بالاجماع كوحدة العشرة وحياة البنية ضروري والعرض في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد

وتستحيل انتقاله لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله ولان تشخصه ليس الا بمحله وقد يتوهم من حدوث المثل المجاور انه انتقال وفي جواز قيامه بالعرض خلاف مبني على الاختلاف
في معنى القيام انه التبعية في التحيز او الاختصاص الناعت والجمهور من المتكلمين على امتناع بقاء العرض لان مفهومه ينبئ عن ذلك ولانه يستلزم قيام عرض البقاء به او
زواله اصلا لانه اما بنفسه فيمتنع او بزوال الشرط فيتسلسل او بطريان ضد فيدور او بفاعل فيصير النفي المحض اثرا والكل ضعيف — الكم عرض يقبل القسمة
لذاته بمعنى فرض شيء غير شيء فمنفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو العدد ومتصل ان كان وهو ان كان غير قار فزمان والا فمقدار خطا او سطح او جسم تعليمي وقد
فيسمى الطول والعرض والعمق وعند المتكلمين العدد اعتباري والمقادير جواهر مجتمعة او نهايات وانقطاعات — والزمان وهمي
اذ لا وجود للماضي والمستقبل ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء ولان تقدم اجزائه ليس الا بالزمان فيتسلسل ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم
وجوبه مع تركبه وبعضيته ورد بان العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا والتقدم بالذات وبعدية العدم في طرف الماضي وامتناع العدم بعد الوجود لا ينافي الامكان
فالحق انه وجود امتداد يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتأخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل ضروري يعرف به العامة ويقسمه الى السنين
والشهور والايام والساعات واما حقيقته فقيل مقدار حركة الفلك الاعظم لانه متفاوت كم ولامتناع تالفه من الانات متصل ولعدم استقراره مقدار هيئة غير قارة — مقدار حر
هي الحركة ولامتناع قيامه لما ليس مقدار حركة مستديرة اذ المستقيمة تنقطع لما سيأتي وتتعدد بتعدد الحركات بل حركة الاسرع بناء على اصول الفلاسفة وقيل متجدد
معلوم يقدر به متجدد موهوم ولا يفيد الحقيقة والقدماء على انه جوهر مستقل يقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة — المكان قيل
هو الباطن من الحاوي المماس للظاهر من المحوي وقيل البعد الذي ينفذ فيه بعد الجسم والامارات تنحو مساواة المكان للمتمكن وعمومه لكل جسم وكون الطير في الهواء المتحرك والحجر — السطح حر
في الماء الجاري ساكنا بدلا على الثاني وهل يجوز خلوه عن شاغل قيل نعم لانا اذا رفعنا صفيحة ملساء عن مثلها دفعة لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط واذا رفعنا
احد جانبي الزق المشدود الراس والمسام عن الانخلاخ وجد وقيل لا ولا يلزم تساوي وجود المعاوق وعدمه فيما اذا فرضنا حركة جسم في خلا ولكن ساعة وافرضنا مثلها في ملا
ولكن ساعتين واخرى مثلها في ملا قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب تفاوت المعاوق ومن اماراته ارتفاع اللحم في
المحجمة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس والمعترض مستظهر من الجانبين — الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة
واقسامه بالاستقراء اربعة المحسوسات واصول الملموسات الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وقد يقال الحار لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن
كالاغذية والادوية او لا كالسموم واما الغريزية التي هي قوام الحياة فقيل نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما ومنها الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة وقد
يجعل انواعه ستة بحسب العرف والطبيعي منها ما يكون الى فوق وهو الخفة او تحت وهو الثقل وهما متضادان والفلاسفة يسمونه الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا
لان مبدأه ان كان من خارج فقسري والا فان كان من شعور فنفساني والا فطبيعي فيكون ميل النبات الى التبرز طبيعيا ومن الكيف المبصرات الالوان والاضواء وكل منهما — والتزيد حر
انواع الا ان لكل جملة من انواع اللون اسما خاصا كالسواد والبياض وغيرهما بخلاف الضوء وتخيل البياض من مخالطة الضوء للاجسام الشفافة كما في الزبد والثلج وسحق
البلور والزجاج لا يمنع كونه حقيقة تحصل باسباب اخر والضوء ان كان من ذات المحل كالشمس فذاتي والا فعرضي اول وثان وثالث والظلمة عدم ملكة له وتجويزهم الاستتار
كونها كيفية موجودة كيف ولو كان كذلك لكان حايلا لرؤية الجالس في الغار من ابصار الخارج كالعكس لعدم الفرق والذاتي من المتفرق كما للشمس يسمى شعاعا والعرضي كما للمرآة بريقا
يتوهم ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء بناء على انه يتحرك من مضيء الى محل او يحركه او متوسط بينه وبين المستضيء يوهم تحركه انحداره واتباعه وانعكاسه وعلى
رؤية اللون في الظلمة قيل لكون الضوء شرطا لوجوده والحق لرؤيته واما المسموعات فالاصوات وسببه القريب تموج الهواء المعلول للقرع او للقلع ويدل على وجوده

خارج

خارج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك لادراك جهته ولو من الجانب المخالف والتمييز بين قريبه وبعيده وعلى كون ادراكه بوصول الهواء انه يميل مع الرياح وانه يتفرد
بسماعه من يتفرد بذلك واذا قرع بمصادمة جسم املس واذا عرض له كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع فهو الحرف وينقسم الى صامت ومصوت
مقصور هي الحركات وممدود هي المدات والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الممدود ممدودا مثل لو ولا وقد يقال المقطع
مقصورا مع ساكن بعده مثل لم والمؤلف من الحرف يسمى بالكلام واللفظ وقد يخص الكلام بما يفيد واللفظ بما يتألف من المقاطع وقد يتوهم ان اللفظ من قبيل
الكم اذ يفقد جميعه بجزء منه وهو رد بانه بالعرض واصول المذوقات الطعوم التسعة والمشمومات الروائح **الثاني** الكيفيات النفسانية وتسمى مع
الرسوخ ملكة وبدونه حالا فمنها الحياة وهي المبدأ لقوة الحس والحركة ولا يشترط باعتدال المزاج ووجود البنية والروح وان كانت قد تنتفي بفقدها والموت
زوالها وقيل كيفية تضادها وقد يطلق على عدمها كما في الجماد ومنها الادراك وهو تميز وظهور وحضور للشيء عند العقل بحقيقته كالنفس وصفاتها
او بصورته المنتزعة كما في الماديات او الحاصلة ابتداء كما في المجردات والمعدومات وهي مع مغايرة للهوية التي بها الاتصاف فليس حصولها للنفس
كحصول العرض للمحل فلا يلزم اتصاف المدرك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم وقد لا يتصوره ومن انكر الوجود العقلي جعله
اضافة او صفة ذات اضافة فاشكل العلم بالمعدومات سيما الممتنعات ولزم القول بالصورة في الكل لما ان الادراك معنى واحد ومعناها ان للمعدوم وجودا
غير متأصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج وانواع الادراك احساس وتخيل وتوهم وتعقل
والعلم قد يقال لمطلق الادراك وللثلاثة الاخيرة وللاخير وللتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا او
فتصور والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة العلم والمركب مضاد له وقيل مماثل اذ لا اختلاف الا
بعارض الطباق والعلم الحادث قد يكون بالقوة وهو الاستعداد وقد يكون بالفعل اجمالا بان يلاحظ امر بسيط هو مبدأ التفاصيل او تفصيلا بان يلاحظ التفاصيل
وجاز انقلاب النظري ضروريا وفي عكسه خلاف كما في تعدد العلم بتعدد المعلوم ومحله القلب بدليل السمع لا الالة الكلام في القلب ولا كلام في توسط الالات في
في الجزئيات ومناط التكليف القوة الحاصلة ببعض الضروريات بحيث تمكن من اكتساب النظريات وهي القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها الارادة
وهي كسائر الوجدانيات يسهل معرفتها ويعسر تعريفها وتغاير في الوجود الشهوة ولشدة تعلقها بالقوة الادراكية كالشهوة بالطبيعية قيل هي اعتقاد النفع او ميل يتبعه او العلم بما
عند العالم كمال وخير والتفسير بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا يكشف عن حقيقته وزعم الشيخ ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده ومنها القدرة
وهي صفة تؤثر وفق الارادة او بكون مبدأ الافعال مختلفة والقوة اعم اذ هي المبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر اما مع القصد او بدونه وكل اما مختلفة الاثار او
فالاول القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية والقدرة الحادثة مع الفعل لا قبله لامتناع بقاء العرض ورد بانا نستمر
بتجدد الامثال كالعلم وغيره مما هو قبل الفعل فانا قالوا لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف ورد بما سبق وبانه يكفي في التكليف كون — الفعل حر
ما تعلق به القدرة في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم فعلى الاول الممنوع لا يكون قادرا كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين والحق ان القوة التي هي مبدأ
الافعال تأثيرا او تسببا عاديا توجد مع الفعل وقبله وبعده ومع جميع شرائط التأثير لا يكون الا معه والعجز قيل ضد القدرة فلا يتعلق الا بالموجود وقيل عدم ملكة للقطع
بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل وجعله مشتركا بين المعنيين خلاف اللغة والقدرة تضاد الخلق لما افعاله بسهولة بلا روية وكونه وهل تضاد النوم فيه تردد ومنها اللذة
وقد يعبر من تفسيرهما بادراك الملايم والمنافي من حيث هما كذلك فانهما نوعان من الادراك على احتمال ان يراد الاصابة والوجدان وبعضهم على ان كلا منهما خروج عن الحالة الطبيعية وكل اما حسي

او عقلي وهو اقوى والحس من اللمس لا سيما اللمس وجا ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع لها سليمة والمرض ملكة او حالة مضادة للصحة

او عدم ملكة لها وقد يتسامح بجعلهما من المحسوسات ثم ان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال وافة الجميع كانت بينهما واسطة كالناقهين والاطفال والمشايخ والا فلا الثالث الكيفيات

المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب للسطح والزوجية والفردية للعدد وكالخلقة اعني مجموع الشكل واللون الذي بحسبه يوصف بالحسن والقبح وكالزاوية وهي

هيئة احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى وما قيل انها سطح احاطة به خطان ملتقيان عند نقطة ففيه تسامح الرابع الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية او على ان لا

ينفعل كالمصحاحية   الاين وهو الكون في الحيز فان اعتبر حصول الجوهر باعتبار جوهر فاما ان يمكن تخلل ثالث بينهما فافتراق او لا فاجتماع وان لم يعتبر فان كان مسبوقا

بحصول في ذلك الحيز فسكون او الاخر فالحصول في آن الحدوث خارج وقيل انه سكون والحق ان حقيقة الكون في الكل واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا وافتراقا

وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة والقول بتضاد الاكوان معناه امتناع اجتماعها عند تميزها في الوجود والحركة قد يراد بها ما هو المحقق منها وهو الحصول بعد الحصول في حيز

اخر وما هو الموهوم وهي الحصولات المتعاقبة على الاستمرار دون الاستغراق والسكون ان لم يشترط باللبث فالحركة سكون او سكونات وان اشترط فلا وهل هو الحصول او

مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان الباطن من اجزاء المتحرك متحرك وان الواقف في هبوب الريح او جريان الماء عليه ساكن ومبنى التردد في ذلك على التردد في حقيقة الحيز والحركة وقول الفلاسفة الحركة

خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة مبني على بداهة تصور هذه المعاني والموجود منها كون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى على الاستمرار واما كليه المنطبقة الممتدة

فوهمية ولا بد لها منه واليه وفيه ولو الزمان نفي الارض ما هو في الوضع كحركة الفلك وفي الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفي الكيف كتسود العنب وتسخن الماء الجزم بعدم الكون

او الورود عليه ويكون بالذات كحركة السفينة وبالعرض كحركة راكبها والحركة ان كان مبدؤها خارجا عن المتحرك فقسرية والا فان مع القصد والشعور ارادية وبدونه طبيعية لتدخل فيها حركة النمو والنبض وكذا

من حيث الاحتياج الى مطلقها واما من حيث امكان تغيرها زمانا او قلة فارادية وما قيل ان الطبيعية لا تكون الا صاعدة او هابطة فانما هي في البسايط العنصرية ووحدتها النوعية

بوحدة ما فيه وما منه وما اليه والشخصية بوحدة ما سوى المحرك والجنسية بوحدة ما فيه وتضادها بتضاد ما منه وما اليه كالتسود والتبيض وكالصعود والهبوط وانقسامها

بانقسام الزمان او ما فيه او ما له ومن لوازم الحركة كيفية متفاوتة تسمى باعتبار الشدة سرعة والضعف بطوءا وليس هو بتخلل السكنات لامتناع الحركة مع خلوص المقتضي ولزوم

الانفكاك في مثل حركتي طوق الرحا ولزوم زيادة سكنات البطيء على حركاته بما لا يحصى واجيب بان الحركة بمحض خلق الله تعالى وان الانفكاك ثم للاشياء جائز وان الحركات لكونها وجودية

متجددة تتميز عن السكنات وان كانت اضعافها وقالوا لا بد بين كل حركتين مستقيمتين من سكون لان آن الوصول غير آن الرجوع فلو لا زمان سكون بينهما لزم تتالي الآنين المستلزم لوجود

واجيب بانه لا آن بدون الانقطاع وعورض بانه لو لزم لكان بالسبب ولا في زمان معتد ولوقف الجبل الهابط بملاقات خردلة صاعدة واجيب بان السبب عدم علة الحركة

ومنع في زمان لا ينقسم فعلا والخردلة ترجع بمصادمة هو الجبل   اذا تحرك الجسم الى جهتين متقابلتين فبعده عن المبدأ بقدر الفصل والا فيسكن والسكون في الآن

بقاء النسب وفي غيره بقاء النوع فضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة ويكون طبيعيا وقسريا وارادیا ويتضاد بتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل

الاضافة هي النسبة المتكررة وتسمى مضافا حقيقيا والمركب منه ومن المعروض مشهوريا والنسبتان قد تتوافقان وقد تتخالفان والانعكاس قد يستغنى عن

حرف وقد يفتقر وعروضها قد يكون لصفة في الطرفين او احدهما او لا لصفة ويعرض لكل موجود وتكافؤ الطرفين في التحصل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا قوة وفعلا

والجمهور على انها اعتبارية والا لتسلسل لان الحلول في المحل اضافة لها حلول ولزم لا تناهي اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه وقد يجاب بان سلب الكل لا يوجب سلب

الكلي والتمسك بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وحقيقتها وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروض

والمتى هي النسبة الى الزمان او الآن   والوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها والى الامور الخارجة عنها   والملك

نسبة

نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله   وان يفعل هو تاثير الشيء في غيره ما دام مؤثرا   وان ينفعل تاثره عنه كذلك واما الحاصل بعد الاستقرار فكيف

كيفا او وضعا او غير ذلك باب الجوهر ان انقسم فجسم والا فجوهر فرد وقالوا ان كان له الابعاد الثلاثة فجسم والا فاما جزؤه هوية بالفعل فصورة او بالقوة فمادة

واما خارج متعلق به فنفس او لا فعقل   والجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام فيتناول المؤلف من جزئين فصاعدا وعند المعتزلة ما له طول وعرض وعمق فيخرج

ما يكون تركب اجزائه على سمت او سمتين فقط ولو يكون عددها اقل من ادنى ما يتركب منه الجسم اعني ثمانية او ستة او اربعة وعند الفلاسفة الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة

ولهم تردد في ان هذا حد او رسم ثم انقسامات الجسم البسيط متناهية وبالفعل خلافا للفلاسفة وجمهورهم على انه مركب من مادة بها الانقسام وصورة عليها يتبدل الامتدادات

الوضعية وبعضهم على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس لنا ان القابل للقسمة لو كان واحدا لكانت الوحدة منعدمة والتفريق اعداما وانه لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة

لكونهما غير متناهي الاجزاء ولما تناهى الجسم لكونه مما لا يتناهى من الامتداد ولما وجد الزمان اصلا اذ لا يوجد منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق على الحركة والمسافة

وايضا النقطة طرف الخط وبها مماسة الكرة لسطح مستو وقيام الخط الحقيقي على خط فيوجد وكلها غير منقسم ضرورة ثم ان الاجزاء متناهية واللام تقع بين طرفين ولم يصل

المتحرك الى غاية والسريع الى البطيء وللنافي وجوه 1 اما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى 2 تلاقي الجزئين اما بالاسر فلا حجم او لا فانقسم 3 اذا تراصت ثلاثة فالوسط مانع الطرفين

من التلاقي فانقسم والا فلا حجم 4 اذا وقع جزء على ملتقى الجزئين انقسمت الثلاثة 5 يلزم التفكك في كل جسم قطع البعض منه اجزاء اكثر كطوق حجر الرحى وشعب فرجار ذي ثلاث شعب

وعقب الانسان مع ساير اطرافه حين يدور على نفسه والمعترض مستظهر من الجانبين قالوا فاذا لم يكن اتصال الجسم باجتماع اجزاء والانفصال بافتراقها فله هوية امتداد

لا تنتفي بتبدل المقادير وهو الجوهر الذي شانه الاتصال وفرض الابعاد فيه ويسمى صورة وهي لا تبقى بعينها مع الانفصال بل يزول الى هويتين اتصاليتين فلا بد من

امر قابل للاتصال والانفصال باق في الحالين وهو المسمى بالهيولى وزعم آخرون ان ذلك الامر هو الجسم بنفسه وما يطرأ عليه من الاتصال والانفصال اعراض

وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الابعاد هو نفس المقدار المستحفظ بتعاقب الخصوصيات اختلف القائلون بالجزء في انه هل يقبل الحياة وتوابعها وهل

يمكن وقوع جزء على متصل الجزئين وهل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة وهل له شكل واختلف المثبتون فقيل يشبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع واتفقوا على انه

لا حظ له من الطول والعرض وان طبيعة الاجزاء واحدة واختلاف الاجسام انما هو بالاعراض المختلفة بارادة القادر وقيل باختلاف الاشكال واعلم ان في اثبات

الجزء سد طريق كثير من اصول الفلاسفة وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع مختلفة بالصور النوعية التي بها اختلاف

الآثار والمتكلمون على انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض المستندة الى القادر المختار لتماثل الجواهر الفردة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر كخرق السموات وبرودة

النار ونحو ذلك ثم انها باقية بحكم الضرورة وفانية بدلالة النص ولا تخلو عن شكل لتناهيه وعن حيز بحكم الضرورة ويمتنع خلوه عن عرض وضده كالحركة والسكون وكالاجتماع

والافتراق واستدل على تناهيها بوجوه 1 لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة فيميل قطرها الموازي الى مسامتته ويلزم تعين نقطة لاوليتها وهو

لكن كل نقطة تفرض فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها 2 يفرض من نقطة خطين كساقي مثلث يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما فيلزم من عدم تناهيهما عدم

تناهي ما بينهما 3 ينقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم يطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان والا فينقطعان فان قيل مائل الى الجنوب غير مائل الى الشمال

فلا يكون عدما محضا والواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد او لا فثمة مانع قلنا الاول وهم محض وعدم امكان مد اليد لعدم الشرط ثم طرف الامتداد من حيث كونه

منتهى الاشارة ومقصد المتحرك بالحصول فيه جهة وباعتبار ما للانسان من الراس والقدم والظهر والبطن واليدين تنحصر الجهات في الست ولا حصر لها في الحقيقة والطبيعي

الذي لا يتبدل وهو العلو والسفل والاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وجمهور الفلاسفة على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات والاوضاع والعنصريات قديمة بموادها

اقل صح

ان صح

امتداد صح

باختلاف صح

لعله كساقي

وصورة الجسمية نوعًا والنوعية جنسًا وبعضهم على ان مادة قديمة هي العناصر او الارض او النار او الماء او الهواء او البواقي بتلطيف وتكثيف والسماء من دخان تقع
منه او جوهر غيرها او اجسام صغار صلبة كرية او مختلفة الاشكال او نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت نقطا ثم خطوطا ثم سطوحا ثم اجساما وجوه ١ الجسم لا يخلو
عن العرض الممتنع البقاء خصوصًا الحركة والسكون لان كونه في الحيز ان سبقه كون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة وكلاهما في معرض الزوال المنافي للقدم فالحركة ظاهر والسكون
لان كل جسم قابل للحركة بالاتفاق وبدلالة التماثل ابتداء او انها ما قبل العلل لها حركات لا بداية لها ودوام الكلي بتعاقب جزئياتها الحادثة قلنا يبطله برهان
التطبيق والتكافؤ وانه لا وجود للكلي الا في ضمن جزئي ٢ الجسم محل للحادث ولا شيء من القديم كذلك لما سيأتي ٣ الجسم اثر المختار ابتداء وانها لما سيأتي من اختيار الواجب
قالوا ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه للعالم لزم وجوده وان توقف على حادث ينقل الكلام اليه وتسلسل قلنا لعل من جملة ما لا بد منه الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص
اي وقت شاء واما حديث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما تسلسل المواد والازمنة فضعيف   قالت الحكماء الجسم ان تالف من اجسام مختلفة الطباع
مركب والا فبسيط والبسيط اما فلكي او عنصري والمركب اما ممتزج او غيره فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات ويثبتونه فانه لا بد لتحديد الحقيقة كالعلو
والسفل من جسم محيط بالكل يتحدد بمحيطه القرب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فان احاط بالبعض تعين المحيط والا تحدد القرب فقط على ان يكون كل منهما في جهة
[البعض جر]
من الاخر فيقتضي بعدم بحدده واما الكرية فلان غير الكري لا يحدد البعد ولان تركبه او زواله عن الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة واما الاحاطة فلان
غير المحيط لا يحدد سوى القرب ولا بد من الاحاطة بالكل لان المحاط قد تمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى وزعموا ان المحدد تاسع الافلاك التي قام الدليل عليها وانه يتحرك من
المشرق الى المغرب على منطقة تسمى معدل النهار وقطبين يسميان قطبي العالم وتحته فلك الثوابت ثم فلك زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر ومنطقة حركة الثامن
[ثم الشمس جر]
تسمى منطقة البروج وتقاطع منطقة العالم على نقطتين يسميان نقطتي الاعتدال الربيعي والخريفي وما بينهما نقطتي الانقلاب الصيفي والشتوي وانقسم الفلك بتوهم ست دوائر متقاطعة
[المستقيمة جر]
على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل منها برجا وتفاصيل ذلك علم الهيئة وعندنا الخلاء ممكن والحركات مستندة الى قدرة المختار والحركة التي لها الخرق والالتيام جائزة على الافلاك
والكواكب سابحة في الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله تعالى قالوا وتحت فلك القمر عنصر النار حار يابس ثم الهواء حار رطب ثم الماء بارد رطب ثم الارض بارد يابس وينقلب كل الى ما
يجاوره وهو الكون والفساد ومن العناية الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان والنار طبقة واحدة ولكل من البواقي طبقات والبخار المتصاعد قد يبلغ
الطبقة الزمهريرية من الهواء فيتكاثف سحابا وينزل مطرا او ثلجا او بردا وقد لا يبلغها فيصير ضبابا او ينزل صقيعا او طلا وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس في السحاب فيحصل
من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق وكثيفة هي الصاعقة وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد فتنزل فتموج وهو الريح وما فيهما من الاهوال والا
تشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح والطين اللزج الكثير اذا انعقد بحر عظيم وانحرا اجزاءه الرخوة باسباب تكونت الجبال والقلة تحتها بانعكاس الشعاع يبقى عليها الثلوج والانداء
فتكون المعادن والسحب العيون واذا انشقت الارض بابخرة وادخنة محتقنة فيها حدثت الزلازل وقد يكون معها نيران واصوات وربما ينقلب البخار فيها ماء فتنشق عيونا جارية
[ينعقد جر]
او راكدة وربما يحتاج الى كشف عنه وهي الآبار والقنوات   اذا اجتمعت العناصر المتصغرة الاجزاء اجتماعا فعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الا
حدثت كيفية متوسطة متشابهة في الكل يسمى المزاج فان كانت من قوى متساوية المقادير فمعتدل والا فخارج بكيفية او كيفيتين غير متضادتين فينحصر في ثمانية وقد يقال المعتدل لما
يتوفر فيه من الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعا وصنفا وشخصا وعضوا كل بحسب الخارج او الداخل واعدل البقاع بحسب الاوضاع العلويات
الاقليم الرابع عند الاكثر ثم الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فنام او مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا فالمعدني وهو اما ذائب مع الا
كالاجساد السبعة او مع الاشتعال كالكبريت وبدونهما كالزاج واما غير ذائب لفرط الرطوبة كالزيبق او اليبوسة كالياقوت ويشارك النبات الحيوان في الاحتياج الى قوى طبيعية

منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتخدمها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة واول مراتب الهضم في المعدة من الفم ثم في الكبد ثم في العروق
ثم في الاعضاء ومنها النامية وهي التي تدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره على نسبة طبيعية ومنها المولدة التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص اخر من نوع المغتذي
وتفصيله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيئات اللائقة وقد تسند هذه الى اخرى تسمى مصورة واضطربوا في انه تعدد هذه القوى بالذات او بالحيثيات وفي ان الخالق
والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الشخص ماذا او تحيروا في كيفية صدور الافعال المتقنة والصور والاشكال الغريبة التي تشاهد في انواع النبات والحيوان عن القوى الضعيفة
والنجاة والفوز الى الخالق القدير وتختص الحيوان بقوى نفسانية مدركة او محركة فالمدركة الحواس الظاهرة والباطنة فمن الظاهرة اللمس قوة سارية في البدن بها تدرك الحرارة والبرودة
ونحوها والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها يدرك المطعوم والشم قوة في زائدتي مقدم الدماغ بها تدرك الروائح بوصول الهواء المنفعل الى الاجزاء
والسمع قوة في عصب باطن الصماخ بها تدرك الاصوات والبصر قوة في ملتقى العصبتين المجوفتين المفترقتين الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء بالانطباع او
خروج الشعاع ولكل امارات فللاول ان نور العين جزئي وانطباع الشبح في المقابل الصقيل ضروري وان سائر الحواس بالمحسوس وان صورة الشمس تبقى ملاقي
عين من اطال النظر اليها ثم اعرض وللثاني ان الرؤية تتفاوت بتفاوت الشعاع وانه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على السراج خطوط شعاعية وعندنا
الرؤية بمحض خلق الله تعالى وما قيل انه يشترط بعد سلامة الحاسة والقصد وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا مقابلا او في حكمه بلا حجاب ولا افراط قرب وبعد وصغر او بساطة منو
وكذا دعوى لزومها عند الشرائط ومن الباطنة الحس المشترك القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات بالبادي من الطرق بدليل الحكم بالبعض على البعض ومشاهدة
النائم والمريض ما ليس في الخارج ومشاهدة القطرة النازلة خطا والشعلة الجوالة دائرة والخيال التي تحفظ صور المحسوسات بدليل انها تزول عن الحس المشترك بالكلية
في النسيان بل مع سهولة الاستحضار بادنى التفات والوهم التي بها ادراك المعاني الجزئية والحافظة لاحكام الوهم والمتصرفة في الصور والمعاني وتسمى باعتبار استعمال العقل
اياها مفكرة والوهم متخيلة والمحل للحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ وللخيال موخره وللمتخيلة البطن الاوسط وللوهم مقدم البطن الاخير وللحافظة موخره بدليل
الاختلال باختلال المحال والمحركة منها شوقية تبعث على جلب المنافع او دفع المضار وتسمى الاولى شهوية والثانية غضبية ومنها فاعلة تمدد الاعصاب الى جهة
مبدئها كما في القبض او الى خلاف جهته كما في البسط **باب** في المجردات **فصل** في النفس قسموها الى فلكية وانسانية وقد تطلق على مبدأ آثار النبات والحيوان فتسمى نفسا
نباتية او حيوانية والمعتمد من رأي المتكلمين ان النفس الانسانية جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل او الاجزاء الاصلية الباقية التي لا تقوم الحياة بأقل منها ومن اراد الغلا
وبعض المتكلمين انها جوهر مجرد متصرف في البدن لنا وجوه ١ انا نحكم على الجزئي ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس الا ٢ ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف باوصاف الجسم ٣ ان
[وضعف ... صح]
نسبة المجرد الى الابدان على السوية فيجوز ان ينتقل فلا يقطع بان زيدا الآن هو الذي كان ٤ ظاهر النصوص احتجوا بوجوه ١ انها تعقل ما لا يكون محلا لما ليس بمادي ولا ذي وضع
ومقدار ولا قابل للانقسام ٢ انا ندرك ذاتنا والاتنا وادراكاتنا ولا تضعف بكثرة الافعال ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك ٣ ان القوة العاقلة لو كانت في جسم
فان كونها تعقله حضوره لم ينقطع والا لم يحصل [illegible] لامتناع تعدد الصور لشيء واحد ثم النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل متخالفة لاختلاف لوازمها وانفعوا على
ابديتها وقد يتوسل بذلك الى قدمها وكذا باستغنائها عن المحل وقد يستدل على حدوثها بانه يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة فانها في شغل شاغل وبانها لو اتحدت امتنع
تعددها وان تعددت فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما حل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور وبالعوارض المادية بان يكون قبل كل بدن بدن يستلزم التناسخ
وقدم الجسم ثم هي مع البدن على التساوي قطعا ولو تعلقت قبل فلكل بدن اخر لتذكرت بعض احواله ولاجتمعت نفسان لانا متى تم المزاج يقتضي حدوث نفس لعموم
وغاية متمسك التناسخية انه لا معطل في الوجود وان شان النفوس الاستكمال وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من التناسخ وما يقال ان النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول

والمتوسطة تتعلق باجرام سماوية او اشباح مثالية والناقصة بابدان حيوانية تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات مندرجة في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات فتجرد حكما
ثم الثابت بالشرع بقاؤها وانقطاع الحكم بناء على الاستناد الى القديم استقلالا او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء وعلى ان قوة الفنا بعد امكانه الاستعدادي يفتقر الى محل
مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها الحاكمة بها وعليها ولها السمع والابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار للباصرة وانتفائه وما يمتنع
ارتسامه في المجرد كثير اما تخيل والقول بانها لا تدرك الجزئيات بالذات بل بالالات يرفع النزاع الا انه يعترض انها تبقى في ادراك الجزئيات عند فقدان الالات والشريعة بخلافه
قوة النفس باعتبار تاثرها عن المبدأ للاشكال تسمى عقلا نظريا ومراتبه اربع العقل الهيولاني الذي شانه الاستعداد المحض والعقل بالملكة الذي له استعداد النظريات بحصول
الضروريات والعقل بالفعل الذي بها التمكن من استحضار النظريات من غير تجشم كسب جديد والعقل المستفاد الذي حضور النظريات عنده مشاهدة وباعتبار تاثيرها في البدن بالتكميل
تسمى عقلا عمليا وهي قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد وتتفرع على الاول الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشيا كما هي بقدر الطاقة البشرية وعلى الثاني الحكمة العملية
المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي كذلك ومن هاهنا يقال ان الفقه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقال العملية لما يتعلق باختيارنا فان تعلقت بالشخص فتهذيب الاخلاق او اهل المنزل
فتدبير المنزل او المدينة فسياسة المدن واصول الاخلاق الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة والمنطقية وهي الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا
افراط وتفريط وهما رذيلة فللعفة الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة في العقل احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات لا يكون جسما لكثرة
ولا هيولى او صورة او عرضا لافتقاره الى فاعله ولا نفسا لانها لا تستقل بايجاد ما بعده وبان علة اول الاجسام لابد ان تشتمل على كثرة لئلا يتعدد اثر الواحد وان يستغني في ذاته وفعله
الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشي على نفسه وبان دوام حركات الافلاك ليس الا لتشبه دائم غير مستقر بمعقول كامل بالفعل لا يتناهى كمالاته والا لزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب
والا لم تختلف الحركات فتعين العقل وزعموا ان لا يكون اقل من عشرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر وانها ازلية منحصرة بانواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها عاقلة لذواتها ولسائر المجردات
وجميع الكليات وانها مبادئ للنفوس والاجسام ويصدر عن الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه نفس وباعتبار امكانه جسم وزعموا ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس بالعرض
الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات والشيطان هو القوة المتخيلة وان لكل فلك روحا كليا تتشعب منه ارواح كثيرة والمدبر لامر النفوس يسمى بالنفس الكلية ولكل نوع
من الكليات روح يدبر امره ويسمى بالطباع التام وعندنا الملائكة اجسام لطيفة تتشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة والجن كذلك الا ان منهم المطيع والعاصي
والشياطين شانهم الشر والاغواء ولا يمتنع ظهور الكل على بعض الابصار وفي بعض الاحوال ولنا على كلام في كل باب اعرضنا عنه مخافة الاطناب والله الهادي لطريق الصواب
في الذات لابد للممكنات من واجب وللمحدثات من قديم قطعا للدور والتسلسل وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالافاق والانفس في واثبات صفاتها
لامكانها او حدوثها لانه الظاهر في نظر الكل النافع للجمهور والاستكثار منه ربما يفضي الى الحدس التام الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا موصوفا بصفات الكمال منزها عن الزوال
ثم الحق ان ذات الواجب تخالف سائر الذوات لئلا يلزم وجوب الممكن او امكان الواجب وان كونه ازليا ابديا غني عن البيان في التنزيهات الواجب لا جزء له
والا امكن ولا تعدد افراد له لان ما به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او جزؤها او لازمها فلا تعدد او منفصل فلا وجوب ولان وقوع ما قصده الواجبان اما بهما فلا استقلال او
بكل منهما فتوارد او بواحد منهما فترجح بلا مرجح ولان احدهما ان لم يتمكن من ضد ما قصده الاخر عجز والا لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم الترجيح بلا
مرجح ولانهما ان اتفقا على كل مقدور فالتوارد والا فالتمانع وفي النصوص القطعية كثرة وقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع والمشركون منهم الثنوية
القائلون بالنور والظلمة والمجوس القائلون بيزدان واهرمن والمثبتون للولد وعبدة الاصنام لاستلزام استحقاق المعبودية الوجوب ولعل القائلين بعدم الصفات وخلق الحوادث
لا فعالة والشيطان القبائح والعقول للنفوس والاجسام والافلاك لما في عالم العناصر فبالغوا في التوحيد الا ان القول بتعدد الذوات خطا هايل والواجب ليس بجسم ولا عرض ولا حيا

ولا متحيز

ولا متحيز للزوم قدم الحيز بل وجوبه وامكان الواجب لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولا جوهر لامكانه ولو اريد به القائم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع شرعا واحتياطا
والقول بانه جسم على صورة انسان او غيره وفي جهة العلو مماسا للعرش او محاذيا له تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني ومتحيز او حال فيه ومتصل بالعالم او منفصل جهالة او
متاول له ولا يتحد لما تبين من لزوم الانقلاب واجتماع الوجوب والامكان ولا يحل لامتناع الاحتياج والتحيز وحكي الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عليه السلام
وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم ويمتنع اتصافه بحادث لانه تغير ولانه يمتنع في الازل فيلزم الانقلاب ويوجب زوال الضد فيلزم عدم الخلو عن الحادث واما الاتصاف
بما له تعلق حادث او بما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس من المتنازع في الصفات الوجودية وهي زائدة على الذات اذ لا يعقل من العالم
من له علم وهكذا ولو كان عله ذاته لما اتحد حمله ولم تتميز الصفات ولم تفتقر الى الاثبات وجاز اتصافه بما تتصف به الذات وقالت المعتزلة يلزم استكماله بالغير وتعطيل
بالعلم مع انه واجبه وتكثر القدما قلنا الصفة لا عين ولا غير ولو سلم فلا نسلم الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال له والكفر تعدد الذوات القديمة كما لزم النصارى قالوا وفي
الصفات قيام المعنى بالمعنى قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض والمعنى اعم ولو سلم فهي باقية ببقاء الذات او ببقائها عينها قالوا فما ثم قدرة وعلم قدرة الشاهد وعلمه فلا يختلف آثار
قلنا ممنوع فمنها القدرة لاستناد الحوادث اليه وفاقا ولاستلزام ارتفاع ما ثبت بالايجاب ارتفاع الموجب ولامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب و
الاعضاء والاشكال الى غير المختار وقد تمسك بالادلة السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها سمات نقص وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من
تمسك المخالف بان تعلق القدرة لا يكون الا بمرجح فيتسلسل وبانه اما قديم فيكون الاثر قديما او حادث فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرائط ووجب لا اختيار
وبان اثر المختار ان كان اولى لزم الاستكمال والا فالعبث وبانه ان امتنع في الازل لا انقلاب وامكن فالاستناد الازلي الى المختار وبانه اما معلوم الوجود فيجب او العدم فيمتنع فلا يكون مقدورا
واجيب بان المرجح تعلق الارادة لذاتها فلا تسلسل وبانه يجوز تعلق الارادة في الازل بايجاده في وقته والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وقيل الاولى في نفسه والعبث لا يكون عبثا والحادث
ممكن في الازل لذاته ممتنع لكونه اثر المختار ويعلم وجوده بقدرته ثم قدرته غير منقطعة ولا مقتصرة على بعض الممكنات لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان
فانه على كل شي قدير وخالف بعض المعتزلة في القبائح والبعض في مقدور العبد والبعض في مثله وبالجملة فالكل مستند اليه ابتداء عندنا واعم من ان يكون ابتداء او بوسط عند غيرنا وبلا
ابتداء او بوسط عند الفلاسفة ومنها العلم لاستناد العالم مع احكامه وانتظامه اليه ولكونه قادرا مختارا واثباته بالسمع دور بخلاف مثل القدرة والكلام وعلمه لا ينقطع
ولا يقتصر بمثل ما مر وخالف بعضهم في العلم بذاته لعدم الاثنينية او بالعلم للزوم لا تناهي الصفات وبغير المتناهي لاستحالة وجوده او بالمعدوم لانتفاء تميزه والفلاسفة في العلم
بالجزئيات لتغيرها ورد بان الجزئي ما لا يتغير وان تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم بعده وهذا ما قيل ان علم الباري بان الشي سيوجد هو نفس علمه بانه وجد
وبالجملة فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كالاكثر بكثرته بمنزلة مرآة ينكشف بها الصور وهذا انما يصح اذا لم يجعل نفس الاضافة بل صفة ذات اضافة ومنها الارادة وهي صفة بها تخصيص
احد طرفي المقدور بالوقوع وتعلقها لذاتها وقدمها لا يوجب قدم المراد والقول بانها حادثة لا في محل بذاتها ضروري البطلان وبانها العلم بالنظام الاكمل وكون القادر غير مكره ولا ساه
او العلم في فعله والامر في فعل غيره او الداعية بمعنى العلم يشعر زايد في الفعل نفي لما هو معنى الارادة اعني المعلوم لكل منصف وقد دل عليها النصوص واستلزمه الفعل بالاختيار و
الحياة والسمع والبصر لدلالة النصوص القاطعة واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك ولان الخلو عنها نقص فيثبت صفات ثلاثة قديمة ولا يلزم قدم المسموع والمبصر وما يقال انهما عند
المزاج وتاثر الحاسة ممنوع وكذا كونهما مجرد العلم بالمسموعات والمبصرات واما الشم والذوق واللمس فلم يرد به الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب انه يدرك متعلقاتها ومنها
الكلام بشهادة الانبياء مع عدم توقف دلالة المعجزة على الكلام ليدور ولان ضده في الحي نقص وهو عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والافة يدل عليها بالعبارة والكتابة وجمهور الفرق
على ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مترتب الاجزاء ممتنع البقاء وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري

طلب فيه لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام ولا يتصور اللفظي فيتعين النفسي والقول بان النظم قد يكون في الاجزاء كالقائم بنفس الحافظ او بالطابع وهم وايضا كل من يأمر وينهى ويخبر يجد في نفسه معنى غير العلم
والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة عند اهل اللسان لاطلاق الكلام عليه ولا نزاع في انه يقال بالاشتراك او المجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع المعجز وانه دال على الكلام القديم
بل لانه انشاؤه برقومه في اللوح او بحروفه في الملك ويختص العربي منه باسم القرآن هو المتعارف عند العامة وفي علم الاصول واليه يرجع ما يشهد بالحدوث مثل الترك والوحي والمقروء والمسموع
والتحدي به ونحو ذلك قالوا الاخبار بما مضى في الازل كذب والامر والنهي سفه او عبث واجيب بانه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال مع انه يكفي مخاطب معقول والتحقيق انه طلب ممن سيوجد
هذا والمذهب انه واحد في الازل يتكثر بحسب المتعلق اذ لم يرد السمع بالتعدد واثبت الشيخ البقاء صفة لان الباقي باق ببقاء كالعالم بعلم ورد بانه استمرار الوجود وبانه يعود الكلام
بقاء البقاء وبعض الصفة قيل التكوين لانه خالق اجماعا ومدح به نفسه بكلام ازلي فيلزم صفة ازلية وهو المعنى يقول الكل انه يكون الاشياء او فانها بكلمة ازلية هي كن ولا يلزم من قدمه قدم الكون كالعلم
والقدرة والحق انه معنى اضافي يعقل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى تعلق القدرة والارادة والتمدح في الازل بالخالقية مثل التمدح بانه سميع لما في السموات اي هو بحيث لو ذلك فيما لا يزال
وما قيل ان التكوين هو المكون معناه ان المفهوم من الخلاق الخلق هو المخلوق وان الحاصل من التأثير هو الاثر لا غير واما سائر ما يطلق عليه فراجعه الى الصفات المذكورة ومثل الاستوا واليد والوجه
مجازات وتمثيلات في احوال الحق انه يصح ان يرى بمعنى حصول الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر من غير جهة ولا مقابلة وتحصل في ذلك للمؤمنين في الجنة اما
فلان موسى عليه السلام طلب الرؤية والله سبحانه علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل والقول بانه انما طلب العلم او رؤية آية او لجهل القوم او لزيادة الطمأنينة بسماع الامتناع ظاهر البطلان
وقد يستدل بان متعلق الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك بينهما وبين الواجب لما مر ان الحدوث والامكان عدمي مع اشتراك المعدوم فيه وجواز الرؤية عند تحقق ما يصلح
متعلقا لها ضروري وجواز رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والعلوم ملتزم وان استبعد فان قيل الواحد النوعي قد يعلل بعلل قلنا الكلام في المتعلق الرؤية
بالشيء من غير ادراك جوهريته او عرضيته فضلا عن خصوصيته واما الوقوع فلقوله تعالى الى ربها ناظرة ولم يعهد استعمال النظر اليه الا في الرؤية وحمل النظر على الانتظار او الى على النعمة تعسف وقوله
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر وقوله عليه السلام فتنظرون الى وجه الله والمخالف يدعي اقتضاءها المقابلة ونحوها
عند حصول الشرائط وكلاهما ممنوع والعمدة قوله تعالى لا تدركه الابصار لظهور ان المعنى عموم السلب رد بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية او اعم منها بانه لا عموم في الاشخاص والاوقات واما قوله
تعالى لن تراني فليست للتأبيد ولا لعموم الاوقات واما استعظام سؤال الرؤية فلتعنتهم وطلبهم في الدنيا الجمهور على انه لا يعلم من الله الا الوجود والصفات والاضافات
في افعاله الموجد لفعل العبد هو الله تعالى وانما للعبد الكسب وهو امر اضافي يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل به وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة وعند
المعتزلة الموجد هو العبد واطلقوا لفظ الخلق ولزمهم كون كل حيوان خالقا وقد قال الله تعالى خالق كل شيء انا كل شيء خلقناه والله خلقكم وما تعملون هو الله الخالق فعال لما يريد كل من عند الله
كتب في قلوبهم الايمان وانه هو اضحك وابكى وقد تواتر عن النبي عليه السلام ما يشعر بان كل شيء بتقدير الله ومشيته ولو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما ثبت من شمول قدرة الله تعالى ولكان
عالما بتفاصيله ولكان متمكنا من تركه مع ترجيح الفعل بمرجح لا يكون منه ويجب عنده الفعل ومع ان معلوم الله هو وقوعه وقد يستدل بانه لو قدر على فعله لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق
الجسم ولكان فعله كخلق الايمان احسن من فعل الباري كخلق الشيطان والمعاصي وما ساغ سوال الايمان ولا الشكر عليه واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده
ويجد تصرفاته بحسب دواعيه وقصوده ويقطع بان ما يطلبه او ينهى عنه او يمدحه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله والجواب ان ذلك لا يفيد كونه بخلقه وايجاده بل كونه متعلق قدرته
وارادته واقعا على وفق قصده وداعيته ومنهم من احتج عقلا بانه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد ونحو ذلك وبان من افعال
العبد قبائح لا يجوز ان يخلقها الحكيم كالظلم والشرك وسائر المعاصي وبانه يوجب اتصاف الباري بما لا ينبغي كالكافر والظالم والآكل والقاعد ونحو ذلك ورد بان الكسب وتعلق القدرة والارادة كاف
في الوجوب والامتناع بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي والقبيح فعل القبيح لا خلقه الا ترى انه خلق اصل جميع القبائح وهو الشيطان والفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل

وبما

وما في الآيات الواردة في اسناد الفعل الى العباد سيما ما ينبئ عن معنى الايجاد مثل من عمل صالحا ما تفعلوا من خير فتبارك الله احسن الخالقين وفي انه لا مانع من الايمان والطاعة
ولا الجاء الى الكفر والمعصية مثل وما منع الناس فما لهم لا يؤمنون كيف تكفرون وفي تعليق افعال العباد بمشيتهم اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن والجواب ان بعضها غير متنازع والبعض ما
جمعا بين الادلة ومشية العبد ليس الا بمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين لان المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطر في
صورة مختار وافعاله بقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط موجب والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصح الا بمعنى الاعلام والكتبة او بمعنى
الالزام في الواجبات خاصة ثم لا خلاف في ذم القدرية وهو ابدا لكل فريق لاشتغاله بنفي القدر وما قالوا ان المثبت اولى بان ينسب اليه مردود بقوله عليه السلام القدرية مجوس
هذه الامة وقوله عليه السلام اذا قامت القيامة نادى مناد اين خصماء الله فتقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بالنسبة الى النصوص الشاهدة بمشية الله تعالى الكفر من
الكافر حتى صار بمنزلة المثل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن كيف لا وقد ثبت انه خالق للكل فهو مريده وعالم بعدم وقوع ما لم يقع فكيف يريده والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبائح بل ضدها
وان لم تقع فجعلوا الاكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما يريد ظلم وان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة
والكل فاسد واما الرد على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا فلقصدهم الاستهزاء او جعل ذلك عذرا لهم ولذا جعلوا مكذبين لا كاذبين ومثل لو شاء لهداكم اجمعين واما قوله تعالى كل
ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فالمراد مكروه بين الناس ومجاري العادات الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب في حكم الله تعالى بالشرع لقوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولانه لو كان لذات الفعل لما تخلف عنه ولان العبد لا يستقل بفعله والمدح والذم يقتضي الاستقلال وقالت المعتزلة بل بالعقل لان حسن الاحسان
وقبح العدوان ضروري ولان العاقل عند التساوي يؤثر الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه ولانه لو لم يقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب لم تثبت النبوة والجواب عن الاولين
المنع بالمعنى المتنازع والتساوي بالحقيقة وعن الثالث ان عدم الوقوع من القطعيات العادية وقد يتمسك بان من عرف الله بذاته وصفاته ثم اصر على الشرك او نسبة كل نقص اليه
علم قطعا انه في معرض العقاب قلنا لما علم من تقرير الشرائع ولانه لو كان بالشرع لزم افحام الانبياء وقد مر لا خلاف في عدم التكليف بما يمتنع لذاته كجمع
النقيضين وفي وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم او اخبار بانه لا يقع وانما الخلاف فيما امكن ولم يقع متعلقا بقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء فعندنا
يجوز لعدم القبح العقلي ولا يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند المعتزلة لا يجوز لكونه سفها ومتمسك من ذهب الى انه تكليف ابي لهب بان يصدق في جميع ما جاء به النبي صلى الله
عليه وسلم ومن جملته انه لا يصدقه اصلا تكليف بجمع النقيضين واجيب بانه انما كلف بتحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار تعليل بعض افعاله بالاغراض ثابت
بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فالاقرب حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما تشهد به استدلالهم بانه لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للسلسلة وبانه لا يعقل تخليد
الكفار نفعا لاحد ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف التعريض للثواب بدليل مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات ولان الاضرار بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون
التعريض لمنفعة هي الجنة المحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله وبانه المالك فلا ظلم منه اصلا ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء او الشكر او حفظ النظام او غير ذلك مما لا نعلمه
وبالجملة لا يعقل النعيم الدائم بمجرد كلمة والعذاب الدائم بشرب جرعة خمر قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فعندنا بمعنى خلق الاهتداء
والضلال لانه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية او البيان بنصب الادلة او منح الالطاف والاضلال منع الالطاف او التسمية او الحكم بانه لا يهتدي او الاسناد مجاز واما اللطف
والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية وقيل العصمة ان لا يخلق الذنب وقيل خاصية تمنع صدور الذنب وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة
او يقرب منها مع تمكنه ويسميان المحصل والمقرب والتوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان منع اللطف والعصمة اللطف المحصل لترك القبيح الاجل الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة
الحيوان فيه فهو واحد والمقتول ميت باجله الا انه مما علم الله تعالى عقيب فعل العبد بطريق جري العادة ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهي ومعنى زيادة البر في العمر

كثرة الخير للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تأخر عن الاجل الرزق ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره وقيل المنتفع به
وقيل المملوك وقيده المعتزلة بان لا يكون ممنوعا منه فخرج الحرام فلا يكون من اكل الحرام مرزوقا وقد دلت النصوص على ضمانة الارزاق السعر تقدير ما يباع به الشيء ويكون غلاء
ورخصا بالاسباب من الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا ... في معنى الوجوب فمنها اللطف لان منعه نقض للغرض
او تحصيل المعصية فلان الواجبات ... الا به قلنا فيجب ان يبعث كل فرد ولا فاسق ولا يخلو عصر عن الانبياء والاولياء ومنها العوض اي النفع الخالي عن التعظيم في مقابلة الالم ونحوه لانه
ظلم واختلفوا في الوجوب بكونه في الاخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي ان اعواض الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم يكون في الدنيا او في الاخرة والبهائم هل ...
العلم ومنها الاصلح للعباد في الدين وقيل وفي الدنيا ايضا والاخلاق والاقدار والتمكين لان تركه بخل وسفه قلنا فيلزم الا يخلق الفقير المبتلى وان يخلد الكافر وان يميت الصبي ...
المسلم ابليس وان ... البلاء الى غير ذلك من المفاسد تغاير الاسم والمسمى والتسمية ضروري وما قيل ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيره ما اريد بالاسم المدلول ليس النزاع
في اسم فتمسك الفريقين بمثل سبح اسم ربك وتعدد الاسماء الحسنى على التنازع ومعنى ... فان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى كما في زيد كاتب او نفس اللفظ كما في زيد مكتوب ولذا اتصف
الباري بمعنى لم يرد اذن ... وكان مشعرا بالاخلال هل يجوز اطلاقه عليه منعه الجمهور ولم يرد مثل العارف والفطن لايهام الاخلال ولا مثل الحارث والزارع لعدم الاجلال
ولا خلاف في كثرة اسمائه تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وامتناع ما يكون باعتبار الجزء ولحوق ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله او كان
الا لاسم المعبود ولا تنحصر اسماؤه في التسعة والتسعين والحديث بعد ما دلالة اسم العدد على نفي الزيادة محمول على ان من احصاها ... في موضع الوصف

السمعيات

وفيه فصول **الاول** البعث انباء بعثه الله تعالى ليبلغ ما اوحي اليه وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فاعم البعثة لطف وفضل يتضمن مصالح كمعاضدة العقل ومعاونته ورفع الاحتمال
ونحوها المبعوث بنصب الادلة او العلم الضروري ومنافع التكليف اكثر من ان تحصى مضاره وان خفيت تفاصيل البعض على البعض كهيئات الصلاة والحج ونحوهما وطريق ثبوتها المعجزة
وهي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي وقيل او قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الدعوى وجه دلالتها انها بمنزلة صريح التصديق كما يقول الدليل على اني رسول هذا
الملك يقوم من سريره ثلاثا فيفعل فانه يحصل به العلم ضرورة ولا يقدح فيه احتمال ان يكون ذلك لخاصية فيه او اطلاع منه على خاصية او وضع فلكي او يكون من ملك او جن او ابتداء عادة
او متروك المعارضة او فعل المانع او مسبوقا الغرض تصديقه بل اصابة لدعوة او معجزة لنبي اخر او غير ذلك فان الاحتمالات العقلية لا تنافي العلوم القطعية العادية على ان الكلام
فيما ثبت العجز عن معارضته قطعا مع فرط الاهتمام وانه لا مؤثر فيه سوى الله تعالى وحصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا ولا على كون الباعث عادة ... على انه يمتنع على الله
اظهار المعجزة على يد الكاذب قطعا للاتفاق وجوزه البعض محمد رسول الله لانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة لانه اتى بالقران المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم وشهرتهم
بالعصبية ولم يطعنوا فيه مع حذاقتهم وعداوتهم بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر فالمطاعن مدفوعة اجمالا او تفصيلا في المقاصد فعجزهم كان من فصاحته لا من عدم المعارضة مع سهولتها
فبطل القول بالصرفة على ان فصاحة البلغاء ادخل في الصرفة ولانه اخبر عن المغيبات كقصص الانبياء وغيرهم وكقوله وعدكم الله مغانم كثيرة الم غلبت الروم سيهزم الجمع لتدخلن المسجد الحرام
وكما قال لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وكما اخبر عمار ستقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك ولانه ظهرت منه امور خارجة عن العادة كولادته مختونا مسرورا وكون خاتم النبوة مطبوعا
بين كتفيه وكونه غاية في صفات الكمال مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان وسقوط شرفات قصور الاكاسرة ليلة ميلاده واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر وحنين الجذع وشكاية
الناقة وتسبيح الحصا وغير ذلك ومن الشواهد نصوص التوراة والانجيل والزبور ومن الاقناعيات لاهل الانصاف ما اجتمع فيه من الكمالات وما اشتملت عليه شريعته في كل باب وظهور دينه على
الاديان مع قلة الاعوان ... المنكرين الطعن في النسخ مطلقا وقد بين في موضعه ولدين موسى خاصة تمسكا بمثل تمسكوا بالسبت ابدا وهو افتراء او عبارة عن طول الزمان ثم النص والاجماع
على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين وانه لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى

ودل الكتاب على معراجه الى المسجد الاقصى واجماع القرن الثاني على انه في اليقظة وبالجسد والخبر على كونه الى السماء وخبر الواحد الى الجنة او العرش او طرف العالم من شرائط النبوة
الذكورة وكمال العقل وقوة الرأي والسلامة عما ينفر عنه الطبع السليم او يخل بالمروءة وحكمة البعثة ثم المختار ان الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ
وعن الكفر وعن تعمد الكبائر سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة وعن الصغائر المنفرة وتعمد غير المنفرة ايضا وعن سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزمهم ما هو ممتنع قطعا كحرمة اتباعهم
ورد شهاداتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم عهد النبوة ونحو ذلك وما نقل من ذنبهم وتوبتهم فما صح منه فعلى السهو او ترك الاولى او ما قبل
البعثة والاولى ان لا يحصر عددهم وان ورد في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا عليك
ومنهم من لم نقصص عليك والجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون واحتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملائكة ورد بان ابليس من الجن وبقدحهم في آدم واستبعادهم جعله خليفة وعده من الملائكة تغليب وان قصدهم التعجب
والاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق مع وجود الاليق واما تعذيب هاروت وماروت فعتاب ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد لتأثيره بل تعليم مع تنبيه وتحذير
ثم ذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة وبالغ بعضهم في خواص البشر على خواص الملك وعوامهم على عوامهم اما عقلا فلان اكتساب الكمال والمواظبة على الطاعة
مع الشواغل ادخل في استحقاق الثواب واما سمعا فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ومن جملتهم الملائكة ولانه امرهم بالسجود لآدم
تعظيما وتكرمة وآدم بتعليمهم الاسماء قصدا الى اظهار فضله واحتج المخالف بانها متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى الخير
منزهة عن الشهوة والقبائح علومهم واعمالهم ادوم واقوم وعن الاختلال والاستكبار اسلم وبقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
اني ملك وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله علمه شديد القوى فان المعلم افضل وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون والاول معارض بما مر وتأويل البواقي في كتب التفسير واما اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان
بهم لخفاء امرهم ومن خوارق العادة كرامة الاولياء وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى النبوة فلا يوجب التباس النبي بغيره ولا انسداد باب النبوة بل تفيد زيادة جلالة قدر الانبياء
حيث نالت امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم وتفارق السحر بانها لا يجري فيها التعلم والتعليم ولا تأتي المعارضة ولا تجامع شره النفس ولا تكون بمباشرة اعمال مخصوصة وكلاهما
واقع لقصة مريم وآصف واصحاب الكهف وما تواتر من كثير من الصلحاء ولقوله تعالى يعلمون الناس السحر الآيات ولما ثبت من ان سحر النبي صلى الله عليه وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهم ولا دلالة
لقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم على انه لا حقيقة له والاصابة بالعين قد جرت بها المشاهدات وفيها نزلت وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك الآية وفي جواز الاستعانة بالرقى وجواز تعليق
التمائم خلاف والولي لا يبلغ درجة النبي ولا تسقط عنه التكاليف ولا تكون الولاية افضل من النبوة واما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما
فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك **الثاني** في المعاد يجوز اعادة المعدوم لان الامكان ذاتي لا يزول وكسبا قابلية
للوجود الاول ومن اعادة المادة الباقية زيادة استعداد لوجوده ذلك احتج المنكر بان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم عليه وبانه لا يبقى فرق بين المبتدأ والمعاد ولا عادة الوقت
ايضا وتخلل العدم بين الشيء ونفسه واجيب بان الامتثال العقلية كافية والفرق ان المبتدأ واقع اولا والمعاد واقع ثانيا وان كل زمان ... وبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم وقد
ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسماني ومن يقول بتجرد النفس فالروحاني ظاهر وليس بتناسخ لكونه عودا الى الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر به
قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل احد وعلى الآيات والاحاديث
فباب المعاد على التمثيل والتصوير للمعاد الروحاني امر احوال النفس في السعادة والشقاوة الحاد احتج المنكرون بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت انه لا يتوقف عليه وبانه لو اكل انسان

انسانا فالاجزاء المأكولة ان اعيدت في بدن الآكل فلا يكون المأكول بعينه معادا او في بدن المأكول فلا يكون الآكل بعينه معادا على انه يلزم في أكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب
المطيعة ورد بان المعاد هو الاجزاء الاصلية التي منها ابتداء الخلق ولعل الله يحفظها من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر واما المعترض فعلى تقدير لزومه يجوز ان يكون ايصال الجزاء الى مستحق
ثم النصوص منها ما هي لاثبات نفس الاعادة وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد احياء الرميم والتراب من يحيي
العظام وهي رميم اءذا متنا وكنا ترابا واختلفوا في ان الحشر ايجاد بعد الفناء على ما يشعر به قوله تعالى هو الاول والآخر كل شيء هالك الا وجهه كل من عليها فان كما بدأنا اول خلق نعيده
والبداءة من العدم فكذا العود او جمع بعد التفرق كما يشعر به ارني كيف تحيي الموتى انى يحيي هذه الله بعد موتها وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك ثم الجنة والنار مخلوقتان الآن يعني موجودتان
وجوابه ظواهر مثل اعدت ازلفت برزت وقيل يمتنع خلقهما في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق وفي عناصره لانه لا تسع عرض السماوات وفي عالم آخر لانه لا احتياج الى تعدد العوالم يكون كرياتها
فيلزم خلاء بين العالمين او لاشتمالها على عناصر واحياز طبيعية يلزم ان يكون العنصر الواحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل اليه وعنه ورد بمنع المقدمات الفلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين
في محيط بهما ولا كون العناصر مختلفة الطبائع او تحيزها في احد العالمين غير طبيعي قيل فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لو سلم الهلاك الفناء فيكفي لحظة لا ينافي الدوام عرفا
ثم الاكثرون على ان الجنة فوق السماوات السبع لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى والنار تحت الارضين ولا حق التوقف سؤال القبر وعذابه حق بالآيات والاحاديث المتواترة
المعنى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا يرزقون فرحين بما آتاهم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران اذا وضع الميت في قبره ما كان الحديث ويسعد الى
القادر المختار الذي يمكن ان يطلع فيه وان يبقى من الاجزاء الاصلية لمن احرق وفرق مادة قدر ما يقوم به الحياة وان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت وقوله تعالى الا يذوقون فيها الموت الا
الموتة الاولى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لا ينفي حياة القبر لجواز ان لا يسمى ما يعقبه موتا او يدرج في الموتة الاولى تجاوزا او يسكت عن
بعض الاحياءات لخفاء امره او لكونه معاينا وبالجملة فالذي ثبت من الدين هو ان للميت نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ واما ان ذلك باعادة الروح اليه وبالآلة التي يسمى زوالها موتا
فيه تردد ثم جميع احوال القيامة من المحاسبة واحوالها والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق ولا استبعاد في ان يسهل الله
تعالى العبور على الصراط وان كان اجهر من السيف وادق من الشعر وان يوزن صحائف الاعمال ويجعل اجساما نورانية وظلمانية فلا حاجة الى تأويل الصراط بطريق الجنة وطريق النار او الادلة
الواضحة او العبادات والشريعة والميزان بالعدل او الادراك ثم الثواب فضل والعقاب عدل ومعنى وجوبهما انه وعد واوعد فلا خلف على اختلاف في الوعيد ومعنى استحقاقهما
ان اضافتهما الى الطاعات والمعاصي ملايمة في مجاري العقول والعادات وذلك لانه لا واجب على الله تعالى وان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض السوابق ولو استحقا لما سقط عمن عاش على
الكفر ثم آمن او على الايمان ثم كفر وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي وان ايجاب المشاق بلا نفع يقابلها ظلم وبلا مضرة في تركها موجبا لوجوب
كل ما في فعله نفع مردود بان مجرد الوقوع كاف في المقصود وان الغرض لا ينحصر فيما ذكر لا خلاف في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار سوى الكافر حكما عند المعتزلة كاطفال
المشركين فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة او الكفر ففي النار واما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار وعندنا
لا بل يعفى عنه او يخرج بعد حين للنصوص الشاهدة بانهم يخرجون من النار وبانهم يدخلون الجنة وليس قبل النار وفاقا ولان ثوابه مستحق وعدا وعقلا لا يتصور الا بالخروج ولان مدة المعصية
المحدودة ليس بعدل فانه وام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واظب على الطاعة مائة سنة لو لم يكن ظلما احتجوا بعمومات الوعيد بالخلود قلنا يخص بالكفار او يحمل الخلود على المكث الطويل
او السيئات لتعيد الاستحلال ونحو ذلك جمعا بين الادلة قالوا لو خرج الفاسق لخرج الكافر لتناهيهما قلنا لا نسلم عليه التناهي وتناهي الكفر قدرا او صحة القياس في مقابلة النص
وفي الاعتقاديات والجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات مخالفة للسمع والعقل والبعض على ان ما زاد من الطاعات والمعاصي ارجح او وزرا لاعدادا احبطت
الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر شيئا واما موازنة بان يسقط ويسقط ما يقابله وتمسكوا بمثل حبطت اعمالهم لا تبطلوا صدقاتكم ان تحبط اعمالكم ولا نعيدا

وهو بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة وعو مثل فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والزموا بانه الكبيرة يجوز عليه وجوه الله فيجب ان يرد ابدا جميع الكبائر
يجوز العفو عن الكبائر بدون التوبة لان العقاب حقه فله اسقاطه ويدل على الوقوع مثل يعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا وعلى نفيه من الشرك ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا والتخصيص بالصغائر او بما بعد التوبة او بالحمل على تأخير العقوبات المستحق مع كونه خلاف الظاهر ومرجع الاحاديث لا يصح في البعض
وقالت المعتزلة يمتنع سمعا بالنصوص الواردة في وعيد الفساق وعقلا لان الخلف في الوعيد كذب نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء على القبيح ورد بانهم داخلون في عمومات الوعد
مع بطلان الخلف فيه اجماعا وبان مجرد احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان واذا جاز العفو عن الكبيرة فمع الشفاعة اولى كيف وعد قال الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين وقال النبي صلى الله
عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فمثل لا تقبل منها شفاعة لا تنفعهم شفاعة الشافعين بعد تسليم عموم الازمان والاحوال مخصوص بالكفار جمعا بين الادلة وتواتر الاخبار في
الشفاعة فحملها المعتزلة على طلب المنافع ويلزمهم ان يكون من سأل الله تعالى زيادة كرامة النبي صلى الله عليه وسلم شافعا له واما الحمل على الصغيرة او ما بعد التوبة فظاهر البطلان
ثم الكبيرة هي التي اشتهرت بعد الاكثرات وقيل التي خصت بالتوعد وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة والى ما فوقها صغيرة وقيل هي الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف
والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد زاد الربا والسرقة وشرب الخمر التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيل مع العزم على الترك في الاستقبال وقالت المعتزلة
اعتقادا انا ساوانه لو امكنه للمعصية لترك وواجبة سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر وكذا ثبوت القبول وجوبا على العقول حتى ان اثم الترك كسلا حق
ثم سقوط العقوبة عندنا بمحض الكرم وعندهم بنفس التوبة او بكثرة ثوابها ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب وتصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة ويكفي الاجمال وان علم تفاصيل الذنوب
ويتوقف تحققها على واجب آخر كرد المغصوب وقد يلزم من ذلك معها كحد الشرب وقضاء الصلاة وارشاد من اضله والاعتذار الى من آذاه ويجب الامر بالواجب والنهي عن الحرام ويندب الامر
بالمندوب والنهي عن المكروه بشرط العلم بوجه المعروف والمنكر وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة ولا يختص بالولاة الا ما يفضي الى القتال ولا بالمجتهد الا ما يفتقر اليه ولا بمن لا يرتكب مثله وهو
فرض كفاية يسقط بقيام البعض والادلة لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب ولا اكراه في الدين منسوخ **الثالث** الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع تصديق النبي فيما علم
مجيئه بالضرورة والاكثرون على انه لا بد من الاقرار وكثير من السلف على انه الاقرار والعمل لكن لا يخرج بترك العمل من الايمان خلافا للمعتزلة لا يدخل في الكفر خلافا للخوارج فالفاسق عندنا مؤمن وعندهم ليس
بكافر ولا مؤمن وهو معنى المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر فان قيل كيف لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء قلنا المراد انه يطلق على ما سبب النجاة وعلى الكامل المنجي بلا خلاف والدليل على انه عمل القلب
قوله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان
بالكلمتين انما كان في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال وحقيقة التصديق الاذعان والقبول المعبر عنه في الفارسية بكرويدن وراست كوي داشتن ويقابله الانكار والتكذيب لا مجرد العلم
والمعرفة الحاصل لبعض الكفار يعرفونه كما يعرفون ابناءهم يعلمون انه الحق جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ويقابله التنكر والجهالة وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد
والمراد العلم التصديقي ولم يطلقوا على الايمان التصديق نحو لهذا كانوا يمتثلون من غير توقف واستفسار وانما هي متعلقة بامور مخصوصة ولذا صح في جواب اخبرني عن الايمان ان تؤمن
بالله الحديث فان قيل الايمان مأمور به فيلزم ان يكون فعلا اختياريا والتصديق المقابل للتصور المفسر بكرويدن كيفية من اقسام العلم قلنا ليس معنى كون المأمور به اختياريا ان يكون من مقولة
ان يفعل البتة بل ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم والنظر ونحو كالقيام والقعود والتسخن والتبرد والصوم والصلاة فغاية الامر انه يشترط كون
التصديق حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب واما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر بكرويدن فلا وعلى ما ذكر فاليقين الخالي عن الاذعان كالسوفسطائي لا يكون تصديقا
بل تصورا والواسطة واليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار لا يكون ايمانا شرعيا فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي عليه السلام
او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار او يكونوا بعد مكلفين بتحصيل ذلك لا بالاختيار وذكر بعضنا ان ما ثبت في حصول اليقين دون الاذعان في كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به

النبي عليه السلام غير مصدقين وفي كفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتداد به بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار وعن قبول الاحكام ونحو ذلك لكن صدق وسجد للصنم
واذ قد ثبت ان الايمان اسم للتصديق وانه فعل القلب فالمؤمن قد يؤمر وينهى مثل يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وان العمل قد يعطف عليه مثل آمنوا وعملوا
الصالحات وقد يثبت عنه مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وان الايمان شرط العبادة وان من صدق ومات قبل ان يعمل مؤمن ظهر ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان فما
اطبق عليه كثير من السلف من انه اسم للتصديق والاقرار والعمل اراد به الايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن زائد لا يفوت الايمان بفوته والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان
على التصديق بالامور المخصوصة كما في الآيات المذكورة لكنهم يدعون النقل الى الاعمال لقوله تعالى ذلك يوم الدين اشارة الى الاعمال والدين عند الله الاسلام والاسلام
هو الايمان لما سيأتي ولقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وما كان الله ليضيع ايمانكم قلنا يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد
وان يراد ان الدين المعتبر دين الاسلام وان يكون الاسلام غير الايمان وان يراد المؤمنون الكاملون وان يكون الايمان مجازا في الصلاة او يراد التصديق بوجوبها واما مثل
لا يزني الزاني وهو مؤمن فتغليظ ومثل وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية فلان الاول تصديق بالله فقط والثاني باللسان فقط وانما الكفر
بمثل سجدة الصنم والقاء المصحف في القاذورات ليس لكونه اخلالا بالعمل والا اقتصر على نفي الايمان بل لان الشرع جعل بعض المعاصي امارة التكذيب ثم مرتكب الكبيرة عندنا
مؤمن وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فجعل المنزلة بين
المنزلتين واسم بين الاسمين وزعموا ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو عدم الواسطة وعند الخوارج هو كافر تمسكا بظواهر النصوص الواردة
تغليظا والناطقة باختصاص العذاب بالكفار تأويلا ونحو ذلك وقيل هو منافق لان عصيانه دليل كذبه في دعوى التصديق ورد بالمنع واما جعل مثل الكذب والخيانة
من علامات النفاق فتهويل الاجماع على ان كل مؤمن مسلم وبالعكس وان حكمهما واحد ومرجعهما الى القبول والاذعان لكن يتغاير مفهوماهما قد يتعاطفان مثل
ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فزادتهم ايمانا وتسليما ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر وقد ثبت قد يصح نفي الايمان مثل قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ولكون السؤال عن متعلق الايمان وعن شرائع الاسلام ورد في الحديث الايمان ان تؤمن بالله الى آخره والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره والجمهور
على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لما انه التصديق البالغ حد اليقين وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات ورد بان اليقين ايضا يتفاوت قوة وضعفا وبان ايمان آحاد
الامة لا يساوي ايمان الانبياء قطعا وبان ظاهر الكتاب والسنة قبول الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد
الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات والاعداد او بحسب زيادة
المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل او بحسب الآثار والانوار تكلف ثم كثير من الصحابة والمجتهدين على صحة الاستثناء في الايمان نحو انا مؤمن ان شاء الله تبركا وتأدبا او
فيما آية النجاة اعني ايمان الموافاة لا الايمان الناجز والعبرة بالموافاة بمعنى انه المنجي وان كان الناجز ايمانا وكذا الكفر والسعادة والشقاوة والاكثرون على منعه لايهامه
الشك في الناجز الجمهور على صحة ايمان المقلد للتصديق وعدم الدليل على اشتراط الدليل والقياس على ايمان اليائس فاسد لان العلة كونه ايمانا دفع
عذاب وانه لم يبق حينئذ للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها واما المانعون فالمعتزلة يشترطون في كل مسألة التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة والشيخ ابتنا
الاعتقاد على دليل في الجملة والى هذا رجع المانعون من المعتزلة حيث قالوا الخلاف فيمن نشأ في شاهق جبل ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده فصدق واما من نشأ في دار
الاسلام ولو في الصحاري وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم فمن اهل النظر وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض واما العامة كالعوام فلا يكلف
الا التقليد الحق او سماع اوائل الدلائل الظاهرة فان فهموا فهم اصحاب الجمل والا فلا تكليف قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر

والكفر

والكفر عدم الايمان عما من شأنه وان خلا عن تكذيب وانكار ومن فسره بالجحد باللسان اراد الجحد والجهل بشيء مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا او تفصيلا والتكفير ببعض
الافعال مع بقاء كمال التصديق ان سلم فمبني على جعل الشارع بعض المحظورات علامة التكذيب وكذا بعض التأويلات في الاصول والكافر ان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان سبقه اسلام فالمرتد وان قال بتعدد الاله فالمشرك وان تدين ببعض الكتب السماوية فالكتابي وان اعتقد اسناد الحوادث الى
الزمان فالدهري وان نفى الصانع فالمعطل وان ابطن عقائد هي كفر فالزنديق والجمهور على ان المخالف للحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم ينكر شيئا من ضروريات
الدين لان النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد والسكوت عن الاصول التي هي من ضروريات الدين انما كان لشهرتها وظهورها
والمعتزلة يكفرون باكثر القواعد المخصوصة باهل السنة والجماعة ولذا قال الاستاذ يكفر من كفرنا والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة او الاصرار على
الصغيرة والبدعة مخالفة اهل الحق في العقيدة وحكمها البغض ومنهم من جعل المخالفة في الفروع بدعة ومنهم من جعل كل امر لم يكن في عهد الصحابة ومن ههنا جاز
كون بعض البدعة حسنة **الرابع** الامامة رياسة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه السلام ونصب الامام واجب على الخلق سمعا عندنا للاجماع
ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور ومنافع لا تحصى وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر ورد بان هذا القدر لا يوجب استحقاق تارك
الذم والعقاب وعلى الله تعالى عند بعض الشيعة لكونه لطفا محصلا للمعرفة مقربا من الطاعة ورد بانه لا وجوب على الله تعالى وبانه يتضمن مفاسد وان فرض ان لا يكون
لطفا مقتضيا لو سلم فكمال اللطف في اظهاره ولم يجب وقول الخوارج انه لا يجب اتخاذه لما فيه من اثارة الفتنة فاسد لقيام الدليل ولان فتنة عدمه اشد
ويشترط فيه التكليف والحرية والذكورة والعدالة وزاد الجمهور الشجاعة والاجتهاد والاصابة لظهور الاحتياج اليها وكونه قرشيا لقوله عليه السلام الائمة
من قريش فهموا قريشا ولان شرف النسب انزع لجمع الآراء وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب
بحمله على غير الامام جمعا بين الادلة وعند الاضطرار يكفي ذو شوكة نصب والتولي واشترط الشيعة كونه هاشميا بل علويا وافضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول
ورد بالمنع بل بما يكون اصلح وان يكون معصوما قياسا على النبوة ولكونه واجب الطاعة ولان المعصية ظلم وعهد الامامة لا ينال الظالمين ولانه لو عصى
لافتقر الى امام آخر وتسلسل ولكان ناقضا للشرع وقد شرع حافظا ورد بمنع الجامع وبانه انما يطاع لا يخالف الشرع وعند المخالفة يرجع الى الادلة والا
وعدم العصمة لا يوجب المعصية فضلا عن الظلم ثم الجمهور على ثبوت الامامة باختيار اهل الحل والعقد وان قلوا اذ قد اشتغل الصحابة بعد النبي عليه السلام
وبعد عثمان رضي الله عنه بالبيعة والاختيار من غير نكير وخالفت الشيعة لانه قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله
ولانه ليس اليهم تولية مثل القضاء والاحتساب ولان فيه اثارة ولان من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب بمنع الاشتراط والخفاء بمعنى عدم
وبانه لو سلم عدم تفويض مثل القضاء فلوجود الامام وبانه لا فتنة عند الاذعان للحجة واعتبار عدم الترجيح ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد وبان مختارهم خليفة الله بدليل الشرع
وفيه اكمال الدين والاستخلاف وتوصية من النبي عليه السلام فلا يرد اليوم اكملت لكم دينكم وانه عليه السلام كان يستخلف ويوصي البتة وانه يستحيل منا ان يهمل مثل هذا الامر واما دعاوى
النص الجلي على علي رضي الله عنه فقدح في اكابر الصحابة بالجهل او العناد ودافع علي رضي الله عنه حيث لم يقم بالامر ولم يحتج بالنص بل غالب الكتاب والسنة حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة
الا ترى ان عليا رضي الله عنه قبل الشورى وقال لطلحة ان اردت بايعتك وعلوان ابا بكر وعمر واشار عليهما بالاصلح وصلى معهما الجمع والاعياد وان كثيرا من عظماء اهل البيت
انكروا النص وان العباس قال لعلي رضي الله عنه امدد يدك ابايعك وعمر لابي عبيدة الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد
وقد ثبت انقياد علي رضي الله عنه وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التأخير في البيعة ولان الكل اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم انهما لم ينازعا

فبالمرتد م
وفاقا م
والاهانة م
بعض م
قلت م
الائمة من قريش م
قد يثبت
هو م

وقد يتمسك بقوله تعالى ستدعون الى قوم والداعي اما ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين وبقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وبقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة وبانه صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلاة ولم يعزله ولذا قال علي رضي الله عنه رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا وقالت الشيعة علي رضي الله عنه لانتفاء العصمة والافضلية والنص في غيره ورد بالمنع ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية والمراد بالولي المتصرف في الامر اذ ولاية النصرة تعم الكل وعلي رضي الله عنه هو الذي تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية لولاية المحبة ووصف المؤمنين للمدح وزيادة الشرف وهم راكعون للعطف اي لا كصلاة اليهود او خاضعون على ان الحصر ينفي المنازع ولم يكن للامامة وحمل صيغة الجمع على الواحد بعيد وولاية المتصرف بالفعل لم تكن ح وباعتبار المآل لم تستقم في الله ورسوله ولما تواتر من قوله من كنت مولاه فعلي مولاه وانت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي لان المراد المتصرف في الامر اذ لا صحة او لا فائدة لغيره ومنزلة هارون عام اخرجت منه النبوة فبقيت الخلافة ورد بانه لا تواتر ولا حصر في علي ولا عبرة بالاحاد في مقابلة الاجماع وكفاك عدم الاحتجاج وبهذا يندفع نحو سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة من بعدي وانه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقد يحتج بان غيره لا يصلح لظلمهم بسبق كفرهم وفساده بين ومطاعن مفصلة في حق كل من الثلاثة ورد بان بعضها افتراء والبعض غير قادح والبعض تاويلات ثم عمر لتفويض ابي بكر الامر اليه واجماع الامة عليه ثم عثمان لان عمر جعل الامر شورى بين ستة ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رضي الله عنه لاجماع اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم آل الامر الى الحسن عم رضي الله عنه وبعد ستة اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلب الامامة الى الملك والسلطنة والافضلية بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك يشعر بوجود دليل لهم عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وهو ابو بكر ولقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقال لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة ويعضد ذلك ما تواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام وقالت الشيعة الافضل علي لقوله تعالى وانفسنا وانفسكم قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وجبريل وصالح المؤمنين وقوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم الحديث وحديث الطير ولانه اعلم وازهد واشجع وافصح واجود واكثر عبادة واحسن خلقا واجيب بان الاكرم عند الله تعالى وما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة رضي الله عنها سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين رضي الله عنهما سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة وزبير مبشرون بالجنة ثم التفضيل والتفويض بها افضل العشرة الطاهرة والحق تعظيم جميع والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله الله الله في اصحابي لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني وتوقف علي رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر كان لحرمته وعن نصرة عثمان لعدم رضاه وعن قبول بيعته لعظم الحادثة وعن قصاص القتلة لشوكتهم اولانه راى عدم مواخذة البغاة بما اتلفوا من الدم والمال وتوقف جماعة عن الخروج معه لكل لاجتهاد منهم وعدم الزام منه لا لنزاع في امامته والمصيب في حرب الجمل وحرب الخوارج علي رضي الله عنه والمخالفون بغاة لا فسقة او كفرة لما لهم من الشبهة ولهذا نهى علي رضي الله عنه عن نصرة اهل الشام وقد وردت احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة رضي الله عنها يملا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وفي نزول عيسى عليه السلام وخروج الدجال وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض وياجوج وماجوج وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلاثة وقلة العلم والامانة وكثرة الفسوق والخيانة ورياسة الفساق والارذال واستغار الاسلام على الزوال وافضاء النظام الى الانحلال واشبه ان يكون هذا غاية قرب الساعة فلا يناف خيرية آخر الامة على ما قال عليه السلام مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره رزقنا الله الآخرة والاولى ووفقنا العمل بما يحب ويرضى انه خير موفق ومعين تم بحمد الله وعونه وحسن توفيقه في يوم المبارك شهر رجب الحرام من شهور سنة ثلاث وسبعين وتسعمائة احسن الله ختامها بمحمد واله على يد افقر عباد الله واحوجهم الى عفوه ومغفرته الشريف محمد بن الشريف محمد بن الشريف ابي الخير الحسني الادريسي

والنصرة ح

وانما

الكلام في خبر

الصحابة ح

الى الحرب ح

لا عظام

نادم حق تعالى

هذا شرح خطبة الطوالع للعالم العلامة
المدقق الفهامة امام المشارق
والمغارب الجلال الدواني
سيد كل صاعد ودان
بخط المحقق الشريف
الطحان

بسم الله الرحمن الرحيم قال المصنف رحمه الله الحمد لمن وجب وجوده وبقاؤه عدل عن التصريح
بالاسم الى الموصول الدال على التفخيم اشارة الى انه لا سبيل الى العلم به تعالى الا بواسطة الصفات
ولا سبيل الى العلم بذاته من حيث هي تعالى وتقدس وخص الوجوب من بين تلك الصفات لكونه
اشرفها لاحتياج الجميع اليها ووجوب الوجود استحقاق الشي الوجود لذاته بان يكفي فيه ذاته
وهذا مذهب اكثر المتكلمين او يكون ذاته عين الوجود كما هو مذهب الحكما وطايفة من محققي
المتكلمين ثم ان الوجوب واخويه اعني الامكان والامتناع جهات للنسبة كما حقق في موضعه
فوجوب الوجود عند التحقيق عبارة عن كون انتساب الوجود اليه بالايجاب ضروريا مع قطع النظر
عما عدا ذاته لكن لما كان المحمول منشاء النسبة ومحط الفايدة كثيرا ما يقع في العبارات مسندا الى المحمول
فيقال وجب وجوده وامتنع عدمه والوجود والكون والتحقق من واد واحد وهي بديهي
التصور على ما قالوا والبقا الوجود المستمر فهو اخص من نفس الوجود واردف الوجود بالبقا تصريحا
بما يستلزمه وجوب الوجود من الدوام لان ذلك الاستلزام ليس بينا بحيث يلزم من العلم باللزوم
العلم به وامتنع عدمه وفناؤه اردف الملزومين اعني وجوب الوجود والبقا باللازمين اعني
امتناع العدم والفنا تاكيدا وتقريرا والفناء هو العدم الطاري فهو اخص من العدم فان
قلت ذكر البقا في الفقرة الاولى بعد الوجود كان لنكتة سرية قدمتها فهل مثلها في
ذكر الفنا بعد العدم او ليس هناك الا التاكيد ورعاية السجع قلت هناك مثل تلك النكتة
لانه لا يدل امتناع العدم على امتناع الفنا وان استلزم في نفس الامر لان امتناع العدم يصدق
بامتناع العدم عن اصله وهو لا يدل على امتناع العدم الطاري دل على وجوده ارضه وسماؤه فصله
عما قبله اما لانه تاكيد او استيناف كانه قيل كيف علم وجوده وما دل عليه فقال دل على وجوده
ارضه وسماؤه والمراد من الارض والسما هما وما فيهما فيعم جميع الموجودات الممكنة بناء على مذهب
المتكلمين من حيث لا يثبتون المجردات واما على مذهب المحققين فيمكن ان يراد بهما جميع الموجودات
تعبيرا عن الكل باظهر اجزايه واجراء للكلام على سنن متعارف العوام فانهم لا يعلمون من الممكن الموجود
الا السما والارض وما فيهما ثم انه اشار الى مسلك المتكلمين في الاستدلال بالمصنوعات على
الصانع استدلالا ان قال بعض اعياننا كثر الله امثالهم ولذلك ذكر الارض والسما اللذين هما
موجودان ولم يذكر ممكنا غير موجود كان يقول ارضه وعنقاؤه وشهد بوحدانيته وصف العالم
وبناؤه وحده بعد ما دل على الوجود اشارة الى ترتيب اجزاء الفن حيث يثبت الوجود ثم الوحدة

ايضا م

وهي لطيفة م

ثم ساير الصفات ثم الحشر والنشر وما يتعلق بهما وقد راعى ذلك الترتيب في الخطبة كما ياتيك فتنبه
والرصف هو التاليف والبنا الترتيب يقول شهد بوحدانيته تاليف العالم وترتيبه اما
التاليف فان العقل الصريح يدل على ان ارتباط الاجزاء المختلفة بحيث كانها تخص واحدا يمد بعضه
بعضا لا يكون الا من واحد والا لكثر الاختلاف ولم تلتئم تلك المختلفات واما الترتيب فلما في
التاليف مع انتظام بعض الاجزاء ببعض بحيث لو غير لاختل فمن تفكر في ترتيب اعضايه وما فيها من
القوى والمنافع وعلم كيف يمد بعضها بعضا واحاط بدقايق التشريح لم يشك انه لا بد من صانع
واحد يتصف بجميع الصفات وهذه اشارة الى برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا والكلام في ظنيته ويقينيته طويل لا يسعه المقام وفي خلدي ان افرده
برسالة اشبع فيها الكلام ان شاء الله تعالى الملك العلام وتقرير البرهان هكذا تعدد
الالهة يستلزم امكان تخالفهما والا لم يكونا او احدهما مختارا وقد بينا ان الاله يجب ان يكون مختارا
وامكان التخالف يستلزم امكان احد من الامور الثلاثة اما انتجاح مراد كل منهما او عدم انتجاح
كل او مراد واحد دون اخر وجميعها محال وامكانها محال لان امكان المحال محال فالملزوم الاول اعني التعدد
محال وانما قلنا ان الامور الثلاثة باسرها محال لان الاول يستلزم اجتماع النقيضين والثاني عجز كل منهما
والثالث عجز احدهما والعجز على الاله محال وسنح لي الان انه يمكن ان يقال المراد بالفساد في الاية
عدم تكونهما وبيان الملازمة ان تعدد الالهة يستلزم عدم الاله اذ لو كان الاله على ذلك لكان اما
واحدا وهو خلاف المفروض او متعددا وهو يستلزم اجتماع النقيضين وعجز الاله وعدم الاله يستلزم
عدم تكون السموات والارضين لانهما ممكنات فتامل في الكلام حق التامل ويمكن تقرير البرهان
بوجه اخر بان يقال التعدد يستلزم عدم تكونهما لان تكونهما على ذلك التقدير اما باستقلال كل
منهما فيه او بدونه وعلى الاول يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي وعلى الثاني
عجز كل منهما وهو ينافي الالوهية لكن اللازم اي عدم التكون باطل بالمشاهدة فالملزوم مثله وفيه نظر
لا يخفى على المتامل لانه ان كان المراد بالاستقلال ان يكون كل منهما قادرا على ايجاده منفردا فنختار انهما
مستقلان قوله يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي قلنا ممنوع لجواز ان يكون كل قادرا على الايجاد
بالاستقلال لكن يتعلق ارادتهما بان يوجداهما بالاشتراك كما ان المستقلين في الاقتدار على شي ربما يصنعانه
بالاشتراك وان اردتم به ان كل واحد منهما علة موجبة لهما فنختار عدم الاستقلال بهذا المعنى كيف
والمتكلمون لا يقولون بالايجاب وحاصل وجه النظر انه لم لا يجوز ان يكون كل قادرا على الايجاد مستقلا

لكن تتوافق ارادتهما على ان يوجداهما بالاشتراك **فان قلت** نحن نقول بهكذا الابح
من ان كلا مع قدرته وارادته المتعلقة بايجادهما وماله مدخل في ايجادهما من صفاته علة تامة لهما اولا
والاول يستلزم التوارد والثاني العجز **قلت** نقابل ان نختار الثاني ونمنع الملازمة لان ان تقابل
العجز عدم القدرة وقد قلنا انهما قادران مستقلان بالارادة لكن لم تتعلق ارادتهما بالايجاد بالاستقلال
بل ارادا الاشتراك فيه وهذا ما حضرني في اوان الكتابة من غير مزيد توجه فعليك بالتامل فانه دقيق
وباعمال النظر فيه حقيق العليم الذي يحيط علمه بما لا يتناهى عدده واحصاؤه شرع في ذكر الصفات
الذاتية وفي قوله يحيط رد على المتفلسفة القايلين بانه تعالى لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئي وذلك
لان الاحاطة هو العلم التام بالشيء ولا ريب ان انكشاف الجزئي انكشافا تاما انما يكون العلم به على الوجه قدم
الجزئي وفي قوله علمه اشارة الى انه عليم بالعلم ردا على نفاة الصفات والى علمه تعالى ردا على
الكرامية وقوله لا يتناهى عدده واحصاؤه اي لا يتناهى امر عده وهو افراز افراده وتفصيلها
ولا احصاؤه اي استيفاؤه وتحصيل فذلكته والمقصود المبالغة في عدم تناهي معلوماته وذلك
لانه تعالى يعلم الواجب والممتنع والممكن وتلك امور غير متناهية الافراد القدير الذي لا تنتهي
قدرته عند المراد له اعادته وابداؤه لا تنتهي قدرته عند حصول المراد بل له اعدامه واعادته بعينه
كما كان له ابداؤه وفيه مخالفة لمنكري اعادة المعدوم وح فله اعادته وابداؤه جملة اخرى مبينة للجملة
الاولى ويمكن ان يكون قوله له ظرفا لغوا متعلقا بالمراد واعادته وابداؤه مفعولاه اقيما مقام
الفاعل واللام الموصول استغراقي اي لا تنتهي قدرته عند شيء من الاشيا اراد اعادته وابداءه بل
كل ما قدر مراد من مراداته حصل مقدور من مقدوراته فقدرته باقية بخلاف القدرة الحادثة فانها تنتهي
الى حد تنفد بمشاكل ولما فرغ من بعض الصفات من العلم والقدرة والارادة شرع في صفات الفعلية
مراعاة الطبيعي فقال يدبر الامر من السما الى الارض بتعالى قدره سنن السابق قضاؤه
والتدبير اعمال الروية في ادبار الامور وعواقبها لتتقن الافعال وتصدر عن ما ينبغي ولما تقرر في موضعه
ان الله تعالى منزه عن الاغراض والمتصور في حقه تعالى غاياتها فالمراد به هنا اتقان الفعل واحكامه وقوله من
السما الى الارض اما ظرف مستقر وهو صفة للامر فان الظرف يصير صفة للمعرفة بان يقدر متعلقه معرفا ذكره ابن هشام
في قواعده وغيره من ايمة النحو واما حال ولا مقال فمعناه يدبر الكونية باسرها من السموات الى الارضيات
واما ظرف لغو متعلق بيدبر بتضمين ينزل الامر مدبرا اي ينزل الامر مدبرا من السما الى الارض بمعنى ان الاوضاع او ينزل
الفلكية اسباب عادية للحوادث الارضية او بمعنى ان الحوادث كلها مكتوبة في اللوح المحفوظ الذي هو في السما

والانزال

تقدير

والانزال عبارة عن التفصيل والايجاد في الاعيان على تلوحها والقضا ايجاد جميع المكونات في اللوح المحفوظ
اجمالا والقدر تفصيله بايجاده في الاعيان مفصلا وربما يعكس وربما يستعملان بمعنى لكن المناسب
ههنا هو الاول وقوله بتعالى قدره من قبيل جرد قطيفة فلا يجوز اعمال التعالي في السنن لانه ليس
بصفة ح لان الذات تعينت فيه بكثرة الاستعمال ثم اضيف للبيان ودفع الاشتباه عسى يعرض
انه هو لمن يتفطن المعنى المستعمل فيه كما ذكر في موضعه فاعرفه فانه من دقايق النحو ولا اظن نبه عليه وههنا وجه
اخر لعدم جواز عمله وهو ان اسم الفاعل المتعدي لا يضاف الى الفاعل فالوجه ان يقدر فاعل
سنن ثم ان قضاؤه لا يمكن ان يكون فاعلا للسابق والا لكان صفة له تعالى فيصير المعنى سنن الله
السابق قضاؤه ولا معنى له اللهم الا ان يجعل من قبيل اقامة الظاهر مقام المضمر ولك
ان تجعله فاعلا وتجعل الموصوف هو الشيء المقضي ويمكن ان يكون بدلا من فاعل السابق ثم انه لما وصفه بنعوت
الكمال وصفات الجلال تحركت طويته لانشا تنزيهه وتقديسه والثناء عليه فقال جلت قدرته
وتباركت اسماؤه الاسما اما مفخم تعظيما او غير مفخم والمعنى تباركت اسماؤه الحسنى فانها دالة على
على الذوات الاقدس والصفات المقدسة الكمالية وعظمت نعمته وعمت الاؤه الالى والنعمة مترادفان
وذكر الالفاظ المترادفة غير عزيز ولك ان تخص احدهما بالظاهر والاخر بالباطن والنكتة في توحيد
النعمة وجمع الالى ان التعظيم يناسبه التوحيد ليدل على ان الواحد من نعمته اعظم والتعميم يناسبه الجمع
ليدل على شمول كل فرد من المكونات بانواع من النعم لانه يشمل كل فرد ولو لم يجمع لم يفد ذلك تاهت
في بيدا الوهيته انظار العقل واراؤه يقول تاهت في تيه الوهيته افكار العقل والمراد
بالالوهية اما الذات لانها اقرب الصفات اليها واخصها بها فمعناه تحيرت في كنه الذات
واما الصفات الكمالية التي بجملتها تحصل الالوهية والمعنى تحيرت في كنه صفاته والانظار جمع نظر
وهو ههنا بمعنى الفكر او مطلق الحركة في المعقولات اي حركة كانت والارا جمع الراي كثيرا ما يستعمل بمعنى
الفكر وربما يخص بالتصديق وربما يستعمل بمعنى الادراك كما قاله الشيخ افضل الحكما الالهيين الشيخ
شهاب الدين المقتول قدس سره في المشارع والمطارحات الظن هو راي في الشيء بانه كذا مع امكان
الشعور بمقابله وارتجت دون ادراكه طرق الفكر وانحاؤه كالبيان لما سبقه اي انغلقت دون ادراك
حقايق معارفه على العقل طرق الفكر وجهاته شبه الفكر بالطريق واضاف له الطرق بيانا نحو لجين الما
واثبت له الجهات ترشيحا للتشبيه واعلم ان العلم بكنهه تعالى غير واقع بالاتفاق وهل هو ممكن
قال الحكما والصوفية لا وقال المتكلمون نعم وههنا لطايف ونكات لا يسعها الا الثقات

ظ

ثم جدد الحمد لما ان كل صفة من تلك الصفات تحدث داعية مجددة اليه التوجه فقال **احمده** بما له من
الصفات الكمالية **ولا احصي ثناوه** لان له صفات كمالية غير متناهيه ولا تفي بحصرها التفصيلي
قوانا الحادثة الغير المتناهيه واما القوي القدسيه الملكيه وان فرضت غير متناهيه الامد لكن لا تفي
بحصرها ايضا لان له تعالي بكل فعل يصدر منهم ومن غيرهم من المكونات صفة كمال فكل مرتبة فرضت
تستدعي حمدا اخر فلو فرض صرف جميع القوي في حمده فتوفيق تلك العبادة وافاضة ذلك الكمال صفة
كمال له فيستدعي حمدا اخر وهلم جرا بل لا يستوفي بيانه الا هو ولذلك قال افضل المخلوقات عليه
اشرف الصلوات واكمل التحيات لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك **واشكره والشكر**
ايضا عطاوه لان افعال العباد مخلوقة له تعالي واذا كان الشكر عطاء منه تعالي فيستدعي شكرا اخر وهلم
جرا فلا يمكن الاتيان به كما هو مستحقه وهذه الفقرة الاولي كانه قال احمده حمدا قاصرا لا يفي المحامد واشكره
شكرا ناقصا لا يكافي عطاياه اذ لا اقدر على استيفايها ومثل العبد فيما ياتي به من عبادة الله كعبد
يُهدي الي المالك من ماله وقد قيل في المثل الساير تحفة الناطور من البستان ثم بعد التحميد صلي على
النبي عليه الصلوة والسلام لما انه الواسطة في وصول الفيض من الله تعالي الينا والشرع الصحيح والعقل
الصريح اطبقا على وجوب شكر المنعم لا سيما وقد ورد النص بالندب الي خصوص تلك المادة حيث قال
جل ذكره يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فقال **واصلي** الصلوة من الله تعالي الرحمة ومن
العبد الدعا ومن الملايكة الاستغفار وكذا اثر من ابن عباس وسهي من زعم ثنائيه المعني بالحقيقة بالنظر
الي ان الاخيرين يجمعهما طلب الرحمة فانهما لم توضع للقدر المشترك بل تارة لهذا الفرد وتارة لذلك
فان ابن عباس اعرف منا بوضع اللغة ولو صح ذلك امكن ان يرجع الي امر واحد مشترك بين الامور الثلثة
كالامداد بالرحمة فلم يكن مشتركا لفظيا بل معنويا وهكذا جميع الالفاظ المشتركة يمكن ان تجمع معانيها
المتعددة في امر واحد لا ينطبق على غيرها فينتفي المشترك راسا وهو باطل قطعا ثم ان تعلق لفظة
على بها لتضمين معني النزول وقد احسن من عبر عن معناه باستنزال الرحمة **على رسوله** الرسول من
بعثه لدعوة الخلق الي الحق وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والاضافة ههنا عهديه او
جنسيه من قبيل اطلاق اسم الجنس وارادة الفرد الكامل **الذي رفع الهدي** اي الدين الحق **جده** سعيه
وعناوه بالفتح بمعني التعب **وقمع الضلالة** المراد به الحاصل بالمصدر بقرينة المقابلة مع الهدي
باسه اي سطوته **وعناوه** اي نفعه يعني ان الرسول صلي الله عليه وسلم ادحض الباطل بيد الباس
الشديد والجود العتيد لم يكن ضرارا قهارا ولا سهلا ضعيفا ياخذ نارا بل معتدلا في جميع الخصال

الغير المتناهيه ح

انما هو

الدهر

متوسطا

متوسطا في ساير الافعال منتصفا بجميع المحامد والكمال كان يسلم ويعفو ويضر وينفع وربما يقتل
وينهب ويسمو ويقطع ومن تتبع سيرته المطهرة وجد حسبما يقتضيه النظام وقت السلم محض
اللطف وفي مكان القهر عين العنف صلي الله عليه وسلم وبارك ثم لما ذكر بعض اوصافه الكريمة تحرك
قلبه الي انشا الصلوة ثانيا والاقبال على ساحة الكمال ثانيا فقال **صلي الله عليه وعلي اله** هم بنو
هاشم وبنو المطلب عند الشافعي واذا اطلق المتعارف شمل الصحابه والتابعين له باحسان ثم علق
ما سبق بما يفيد التابيد عرفا فقال **ما انار البدر المنير ضياوه** الاضاءة يجي لازما ومتعديا
وههنا يمكن ان يجعل لازما كان البدر فاعلا وضياوه بدل الاشتمال منه وان كان متعديا فالبدر نصب
على المفعول وضياوه فاعله وضميره اما للبدر بمعني نوره او بمعني ضيا الشمس والاضافة الي البدر
بملابسه الفيضان منها عليه واما للنبي صلي الله عليه وسلم فانه الواسطة في استفاضة جميع
الفيوض من الله ولاجله خلق جميع المكونات كما نطق به لولاك لما خلقت الافلاك **وبعد**
فان اعظم العلوم موضوعا تمييز من نسبة اعظم الي المضاف اليه والمعني اعظم موضوعات او من نسبته
الي الضمير المستكن فيه وعلي التقديرين ففي الكلام اضمار اما على الاول فلان المعني اعظم موضوعات
موضوع العلم الكافل واما على الثاني فلان المعني ان الاعظم موضوعه من موضوع ساير العلوم هو
العلم الكافل فلا بد من تقدير موضوع اما على العلوم او على العلم الاول اذ الغرض وصف العلم واعظميته
موضوعه ان جعلناه ذات الله تعالي ظاهر وان جعلناه ذات الله وذات الممكنات من حيث استنادها
اليه وان جعلناه الموجود المطلق او المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينيه تعلقا قريبا
او بعيدا فاعظميه موضوعه باعتبار العلوم واعترض على الوجه الاول والثاني بوجهين الاول
ان موضوع العلم لا يثبت فيه وقد برهن في علم الكلام على وجود الواجب فلا يكون موضوعه وهذا
الاعتراض ان وجه بان الغرض من العلم اثبات الاعراض الذاتيه وهو يتوقف على الوجود فلا يكون اثبات
الوجود من العلم والا لتوقف على نفسه ورد عليه بان التوقف على الوجود انما هو في اثبات ما سوي
الوجود واما اثبات الوجود فلا توقف له وهو ظاهر وان وجه بان الوجود ليس من العوارض الذاتيه
له تعالي لان الوجود المطلق مشترك بين الموجودات كلها فلا يكون عرضا ذاتيا لشي منها والوجود الخاص جزيي
قطعا اجتمع عليه ان المبحوث عنه هو الوجود الخاص ماخوذا على وجه كلي مثل ان يقال الله تعالي موجود
بوجوده الخاص به وهذا المفهوم من الاعراض الذاتيه له تعالي كلي محمول عليه وان انحصر في جزيي حقيقي هو الوجود
الشخصي العارض لذاته ولو صح ذلك ورد الترديد في ساير الصفات من العلم والقدرة بان يقال المحمول

لعله هم مومنوا بني هاشم الخ

كذا هو

ا

[illegible]

ان كان العلم والقدره المطلقتين فهما مشتركان بين الموضوع وغيره فلا يكون عرضا ذاتيا له وان كان العلم
والقدره الخاصتين فهما جزئيان حقيقيان فتامل والحق احق ان يتبع وان وجه بان الاصطلاح جرى
على اثبات الوجود من المبادي التصديقيه الخارجه عن المسايل ووجه المناسبه ان الوجود لما امتاز
عن ساير العوارض الذاتيه في عدم التوقف على الوجود ولم يستحسن ان يجعل معها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها
في علم واحد امكن ان يدفع بانهم لما ارادوا ان يدونوا للعلوم الاسلاميه علما يكون اخر ما يحتاج اليها جميعها
ولا يتوقف على ما سواها على الاطلاق وادرجوا اثبات الوجود فيه لتلك المصلحه فذلك الاستحسان معارض
بمثله اوازيد بمخالفة الامر الاستحساني بمثله اوازيد ليس مستنكر بل هو مستحسن على ان كون الاصطلاح
على اخراج اثبات الوجود من المسايل مطلقا مما يتطرق اليه المنع فان بحث الوجود الكلي من مسايل العلم الالهي
وكذا بحث وجود المعقولات الثانيه كما صرحوا به ودفعه ان يقال ان الكلام في اثبات موضوع العلم
لا موضوع المسئلة فان اثبات موضوع العلم خارج عن العلم واما اثبات موضوع المسئلة فخارج عنها
وربما دخل في العلم لجواز ان يكون بعض مسايل العلم مبادي لبعض اخر والكلي الطبيعي والمعقولات الثانيه
ليسا موضوعين لذلك العلم بل مسايله اذا عرفت ذلك علمت سقوط الاعتراض عن الوجه الثاني
لان ذات الله تعالى على هذا الوجه ليس موضوع العلم بل موضوع المسالة فان موضوع العلم هو ذات الله وذات — مجموع
الممكنات من حيث الاستناد والثاني انه قد يبحث في الكلام عن غير ذات الله تعالى وذات الممكنات — ٢
من تلك الحيثيه مثل قولهم الجوهر ان لا يتداخلان والاعراض لا تنتقل واجيب بان ايراد تلك
المباحث على سبيل المباديه ورد بان تلك المبادي ليست بينة حتى تستغني عن البيان فلا بد ان تكون
مسايل من علم فان كان من هذا العلم بطل قولكم وان كان من علم اخر كان ثمة علم شرعي يستمد منه الكلام في تلك
المسئلة وليس علم شرعي يكون ذلك العلم من مسايله والقول باحتياج اعلى العلوم الشرعيه الى علم غير شرعي
مستنكر جدا ويمكن ان يقال المبادي الغير البينه لا يجب ان تكون مسايل من علم ما اذ يمكن ان تكون
مسايل العلم قضايا منثوره تبين في كتب ذلك الفن واعترض على الوجه الثالث من وجهين — ١ م س
الاول انه قد يبحث في الكلام عن المعدوم والحال وعن احوال امور لا من حيث وجودها الخارجي كقولهم
في النظر الصحيح يفيد العلم وفيضان النتيجه بعده عادي او وجودي الى غير ذلك فان تلك ليست بحثا عن
احوال الموجود وليس لقايل ان يقول المراد بالموجود الموجود في الذهن لانهم لا يقولون به ولك
ان تقول في الجواب البحث عن غير الموجود اما على سبيل الاستطراد او تكميل الفن بما ليس منه لنفع له
في مقاصده كالبحث عن المعدوم فان الغرض منه توضيح حال الموجود اذ بضدها تتميز الاشيا واما راجع

الى

85

الى البحث عن احوال الموجود كالبحث عن الحال فان الغرض منه تعرف حال الموجود هل بينه وبين المعدوم — م س ٣
واسطة ام لا والامر في ذلك سهل والثاني في الموجود ان لم يقيد بكون البحث عنه على قانون الاسلام
لم يتميز الكلام بموضوعه عن العلم الالهي وهو باطل لما تقرر من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
وان قيد به خرج كلام المعتزله والمجسمة وغيرهما من الفرق المبطلة اذ لا شك انه ليس على قانون الاسلام
فان قانون الاسلام يكون حقا لا محالة وهو باطل لانهم من اهل الكلام وان كفرناهم كالمجسمة القايلين بان الله
تعالى جسم دون القايلين باتصافه بالصفات الجسميه بلا كيف واجيب باختيار الاول ودفع — صوابه الكتاب
الخروج بان المراد بكون البحث على قانون الاسلام ان يكون ماخوذا من الاسلام والسنة وما ينتمي اليهما حتى
واعترض بان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض تلك المحمولات لموضوعاتها فلا يصلح تقييد الموضوع بها
ولا يخفى عليك ان هذا مبني على ان حيثية الموضوع يجب ان يكون لها مدخل في عروض المحمول وثبوته لنفس — اض
القضية وصفية ولا يكفي ان يكون لها مدخل في الاثبات فتفطن ويمكن ان يقال في توجيه الامر
انه اذا لم يكن للحيثيه مدخل في ثبوت المحمول لم يكن المحمول عرضا ذاتيا لذلك المقيد لان لحوقه حينئذ لامر اعم هو المطلق وفي كلام
المعترض ما يستشم هذا التوجيه ولك ان تقول ان قيد الموضوع من حيثية صحة اثبات ما هو من العقايد
الدينيه او وسيله اليها وهذه الحيثيه من لوازم المطلق فلا يكون المحمول العارض للمطلق عرضا غريبا بالنسبة
الى ذلك المقيد لانه يلحقه لما يساويه لان المطلق والمقيد حينئذ متساويان في الخارج دون المفهوم كما حقق في
موضعه ولقايل ان يقول ان مراد القوم بقولهم انما تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات ان الوحدة
المعتبرة في العلوم اصطلاحا هي الوحدة الموضوعيه وانهم جعلوا ما يتعلق بشيء واشيا متناسبة من جهة
واحدة علما واحدا الوحدة موضوعه وان كان هناك تمايز من جهات اخر مثل ان يكون قضايا احد العلمين مباينة
لقضايا الاخر كفقه الشافعي وابي حنيفة مثلا فانهما علم واحد بالاصطلاح بوحدة موضوعيهما وان كان بينهما
تمايز وتخالف وح فلا محذور في ان يكون الكلام والعلم الالهي علما واحدا بهذا المعنى مع ان احدهما من العلوم الشرعيه
والاخر من الفلسفه فلو اريد تحديد فقه الشافعي بخصوصه مثلا قيل علم يبحث فيه عن احوال المكلفين من حيث يتعلق
حكم شرعي على قانون مذهب محمد بن ادريس الشافعي رضي الله عنه ولا يكفي ذكر الموضوع وكذا لو اريد تحديد الكلام
بخصوصه وجب ان يقيد بما يميزه عن الالهي ولم يكف ذكر الموضوع فظهر ان القيد ماخوذ في التعريف دون الموضوع — م س ٤
فليتامل مراعيا للانصاف مجانبا للاعتساف واعترض على الوجه الرابع ايضا من وجهين الاول — ذكره
ان المعلوم من حيث هو يتعلق به اثبات العقايد الدينيه يتناول المحمول الغير ولذلك عدل عنه الى ان موضوعه
من حيث يثبت له ما هو من العقايد الدينيه او وسيلة اليها ولا يخفى عليك انه لا محذور في شمول موضوع العلم

محمولاته كما في القضايا التي موضوعاتها امور كليه يندرج فيها المحمولات لا يقال فح لا يتميز الموضوع عن
المحمول لانا نقول المحمول خصوصيات تلك الاحوال والموضوع الامر الكلي الشامل لها وعليك
بالتوجه فانه ظاهر الشارح اورد على اختيار الشق الثاني من الاعتراض على الثالث وفيه ما فيه (٣ من ع م)
والتكلف التوجيه بهذا غاية الكلام في تحقيق المقام ولعل احدا في هذا البسط لم يسبق علي ولم يصل الي
والشكلان على التوفيق انه خير رفيق واقومها اصولا وفروعا فيه ما سبق التنبيه عليه في قوله اعظم العلوم موضوعا
من الاضمار على التقديرين والاصول المبادي والفروع الجزييات المندرجه تحت المسايل وهناك
نكته لطيفه هو انه مدح اولا نفس المسايل باعظميه الموضوع ثم وصفها اصولها وفروعها بالاقوميه اشعارا
بانه قد احاط به الشرف كشجرة طيبه اصلها ثابت وفرعها في السما ويمكن ان يكون مراده بالاصول بعض
المسايل التي هي مباد لبعض اخر وبالفروع ما هي مبد لها من المسايل ويمكن ان يكون المراد بالاصول (كونها م)
نفس المبادي الكلاميه وبالفروع ما يتفرع عليها وان سبق ادق واقوميتها مبينه على براهين قطعيه
موبده بقول المخبر الصادق لانتهايها الى الضروريات ابتدا او بواسطه على ما في الحواشي النصيريه وتلاها ترتيبا
فان جميع العلوم كذلك واقواها حجة ودليلا فيه ما في اخويه وكونه اقواها حجة ودليلا لما ذكرنا لا لما نقلنا كما
واجلاها حجة وسبيلا هي كهو في الاضمار قيل المراد بالحجة والدليل مواد المبادي وبالحجة والسبيل صورتها (الاجلوبه كونها م)
ووجه اما على هيئة الشكل الاول او منتهيا اليها وفيه مثل ما نبهناك عليه والظاهر ان المراد بالحجة
والدليل القياس المثبت لتلك المسايل وكونها اقوى لمعاضده العقل والشرع فيها ومن الحجه والسبيل ما يتوصل (تعالى م)
به الى تعلم ذلك العلم من المولفة فيه يعني ان طريقه واضح جلي لان العلما جزاهم الله خيرا نقروا اغربيانه ونحوا
عويصاته غاية التنقير والتنقيح هو العلم الكافل بابراز اسرار اللاهوت اي الذات الاحديه جلت وعظمت
اول من تكلم به النصارى حيث قالوا في عيسى صلى الله عليه وسلم تدرع اللاهوت بالناسوت ثم نقله الشيخ النوري
وتبعه من تلاه من الصوفيه ثم اشتهر فيما بين الناس فالمراد باسرار اللاهوت جميع الصفات ذاتيه كانت او فعليه
كذا قيل ولم يذكر هذا القايل ما المراد باستار الجبروت في قوله عن استار الجبروت لان يراد به الصفات الفعليه (تعوف م)
لانها وسيله الانكشاف فنسبه الاستار اليها غير لايق وكذا ان جعله استار الجامع التوسط او تقول (اللاهوت م)
المراد باسرار الصفات الثبوتيه الجماليه وباستار الجبروت الصفات السلبيه الجلاليه فانما هي المانعه من الانكشاف
ومناسبتها مع الاستار في غاية الظهور كما قيل جمالك في كل البريه ظاهر وليس له الا جلالك ساتر
او تقول المراد باسرار اللاهوت الذات والصفات وباستار الجبروت ما هو نتايج الصفات الفعليه من
الممكنات الموجوده ونسبة الاستار اليها لانه لا بد من العبور عنها حتى يطلع على الذات والصفات كما انه لا بد من

العبور

العبور عنها حتى يطلع على الذات والصفات عن الستر حتى ينتهي الى ما وراءه وهذه الفقرة اشارة الى كتاب الالهيات
المطلع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت الممكن الموجود المدرك بالحس يسمى ملكا وخلقا
وشهادة وغير المدرك به ملكوتا وامرا وغيبا وهو اشارة الى كتاب الممكنات الفارق بين المنتجبين للرساله
والهدى هم الانبيا والمنطبعين على الضلالة والردى اي الهلاك من ردي بالكسر والمراد بهم المسمون ح
وهو اشارة الى النبوات الكاشف عن احوال السعدا والاشقيا في دار البقا صفه للاحوال وقد مر جوازه ثم
اخبر عنه بانه اعلا العلوم الشرعيه اشارة الى مرتبته فيما بين العلوم فقال مبنى قواعد الشرع واساسها ورييس
معالم الدين وراسها قيل المراد بالقواعد الاحكام وبالمعالم دلايلها فانه جمع معلم وهو الذي يستدل به
على الطريق وفيه ان كون الكلام رييس الدلايل الدينيه لا حسن له لان الكلام ليس من جنس الدلايل حتى يحسن
جعله رييسا له اللهم الا ان يراد بالرييس المستمد منه فاذا له وجه هذا اي خذ هذا او هذا كما مر وان كتابنا
يشتمل على عقايل اي نفايس المعقول ونخب اي خيار المنقول في تنقيح اصوله يحتمل ان يكون خبرا ثانيا للكتاب
والتنقيح اما بالمعنى المصدري او بمعنى اسم المفعول وان يكون صفة للعقايل والنخب وعلى التقديرين فالظرفيه (العموم م)
مجازيه اقامة للشمول مقام الشمول الظرفي وتخريج فصوله فيه الوجوه التي في تنقيح اصوله والمراد باصوله
امهات المسايل وبالفصول ما يتفرع عليها والضمير في اصوله وفصوله مع تعقبه للفن لا للكتاب وان (ما م)
امكن بضرب من التوجيه وتلخيص قوانينه وتحقيق براهينه وحل مشكلاته وابانة معضلاته وبوضع
وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب التفاريع متدانيه الجنوب بالنون
والباء والمراد مناسبة مسومة المبادي اي شريفه المبادي والمسومه المعلمه بامثال الخواتيم وهو يكون
النجايب والمطالع مقومه مبراة عن العوج والخلل العوالي والمقاطع قيل المبادي المباحث المنطقيه (كتابه م)
والمطالع كتاب الممكنات والمعالي الالهيات والمقاطع كتاب النبوات وقيل المبادي المقدمات
التي يتركب منها الدليل والمطالع ما ينتهض اليه المعلل قبل الشروع والعوالي النتايج والقواطع المقدمات
التي ينتهض اليها اخر الاستدلال انتهى ولعل وجهه ان المبادي هي المقدمات مطلقا والمطالع المقدمات
البعيدة التي يمهدها المعلل قبل الشروع في اقامة الدليل والمقاطع المقدمات القريبه وسميته
طوالع الانوار من مطالع الانظار تسمية لمجموع الموصوف والصفة وما اضيف اليه والا فيشكل على
التعلق جعل مسايل الكتاب انوارا طالعة من مطالع الافكار يهتدى بها الى المقاصد ويستنتج بها
الاوطار والحمد لله على ما هدانا وله الشكر على ما اولانا والصلوة والسلام على نبينا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين (بلغ)
تم على يد الفقير الى رحمه ربه الغني محمد بن محمد بن ابي الخير الحنفي الموقت بالجامع الازهر في ١٦ ذي القعده سنه ١٠٠٦ احسن الله ختامه

شرح خطبة الطوالع
للعلامة جلال الدين الدواني الصديقي

كفاية الألمعي
في تفسير آية يا أرض ابلعي
لابن الجزري

تفسير قل يا أيها الكافرون
للدواني

شرح ملاجلال الدين الدواني على رساله العقل للنصير الطوسي بخط الشريف الطحان

بسم الله الرحمن الرحيم بعد حمد الله مبدع الحقايق والصلوة والسلام على رسوله مظهر الدقايق وعلى اله وصحبه من كل بارع فايق يقول الفقير الى عفو ربه الحقيقي محمد بن اسعد الصديقي لما اتفق لي مطالعة التي اخترعها افضل المتاخرين واكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل الكلي سنح لي اثناء المطالعه دقايق لا تطلع الا واحد بعد واحد ولا يهتدي لمثلها جل حقايقها كل وارد فاردت ان اثبتها صونا لها عن الضيعان فان افة العلم النسيان واعيذها بالله الواحد الاحد من شر كل عاند عند وحاسد حسد والى الله الرجعى وهو اهل التقوى والتزمت ايراد لفظ تلك الرساله ممزوجا بما سنح من الزوايد تكثيرا للفوايد وتيسيرا للعوايد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال شكر الله سعيه انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي قد حكم بها اذهاننا مثلا بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي ضلعه او تحكم به عطف على قوله قد حكم بها اذهاننا والمراد ما نختص بالحكم به مما ينبغي الله وهو بعيد ان يكون يقينيا مطابقا لما في نفس الامر قوله مطابقا خبر لقوله كون الاحكام يعني لا نشك في كون بعض الاحكام الصادرة عنا وهي اليقينيات مطابقا لما في نفس الامر وانما عطف او تحكم الى اخره على قوله قد حكم لدفع وهم من يتوهم ان المطابقة لما في نفس من الاذهان ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك غير مطابق لما في نفس الامر ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان تتصور الا بين شيئين متغايرين بالتشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي التغاير الاعتباري وليس قال المطابقة بخصوصها تقتضي التغاير التشخصيه ضرورة ان الشي لا يوصف بالمطابقة بنفسه قلنا الحقايق قبل الاطلاقات العرفية ما يوهمه العباره المقتضية للتغاير الحقيقي ترجع الى الاتحاد والذاتي عند التحقيق اليس لفظ الايقاع والانتزاع يوهم كون الحكم فعلا وليس لفظ الاتصال يوهم امرا عرضيا ثم التحقيق عندهم انه جوهر متصل في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على من تتبع المطالب ومتحدين فيما يقع به المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام يشتركان في الثبوت الذهني يعني يكون كل واحد منهما معلوما للمتعقل حاصلا في ذهنه فاذن يجب ان يكون للصنف الاول دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا تعتبر المطابقة بين اذهاننا وبينه وهو الذي يعبر عنه بنفس الامر فيكون الاول مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او متمثلا بغيره والقايم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول محال لوجوه اما الاول فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا اختصاص بزمان معين وكل ذي وضع يتعلق بهما فلا شي من تلك الاحكام بذي وضع والا لم يطابق ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما

الرساله هو

عليها هو

خارج هو

لا تختص

لا تختص بزمان ومكان وبين ما تختص بهما ثم لما استشعر عليه ان يقال ان اختصاص احدهما بالزمان والمكان دون الاخر لا يمنع المطابقة مطلقا قال لا يقال انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات اوضاع بل من حيث هي معقولات اي من حيث انها اذا حصلت في العقل كانت هي بعينها ثم انها لا تغاير الاوضاع من حيثية اخرى اي من حيث الثبوت في الخارج عن الذهن كما يقال في الصور المرتسمة في الاذهان الجزئية انها كلية باعتبار اي باعتبار التجريد عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار اخر هو اعتبار التشخصات الذهنية لانا نقول الصور الخارجية المطابقة بفتح البا اذا كانت كذلك كانت قايمة بغيرها فتكون باعتبار حلولها في محلها ذات وضع وباعتبارها نفسها مع قطع النظر عن المحل غير ذي وضع كما في الصور الذهنية وفي هذا الفرض كان قايما بنفسه لان الكلام في هذا الشق هذا خلف لانه خلاف المفروض ولقايل ان يقول لا ينحصر تغاير الاعتبارين اللذين بهما تحقق الوضعية والتجرد عن الوضع في اعتبار المحل وعدم اعتباره بل يمكن ان يكون لتلك الامور ثبوت اخر وهي ذوات وضع بحسب ذلك الثبوت ثم ان الاحكام الذهنية مطابقتها بمعنى انها اذا حصلت في الخارج كانت هي واذا حصلت تلك الخارجيات في العقل كانت هي كما اشرنا اليه اولا فالكلام يبطل ذلك الاحتمال لا يتم الدليل والتشبيه بالصور الذهنية في مطلق تغاير الاعتبارين اللذين لاجلهما يتحقق الحكمان المختلفان وليس غرض التشبيه من كل وجه ليتوجه الجواب المذكور واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين ونحن لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك من حيث انه يكون ذا وضع ولقايل ان يقول معارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشي من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات تجرده بالبرهان واما ثالثا فلان في اذهاننا انا ندرك بعقولنا لكونها احكاما كلية او لكون الحاكم هو العقل واما ذوات الاوضاع فلا يدركها الا الحواس او ما يجري مجرى الحواس هي الظاهر والمطابقة بين المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات محال ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة لا من حيث هي محسوسات بل من حيثية اخرى كما ذكرنا من قبل والثاني وهو ان يكون القايم بنفسه غير ذي وضع وهو ايضا محال لانه قول بالمثل الافلاطونيه لقايل ان يقول كون تلك الاحكام مطابقة لامور ثابتة بنحو اخر من الثبوت قايمة بانفسها في ذلك النحو من الثبوت ليس مما يوديه الاستحالة ولا هو هنا سوا سميت بالمثل الافلاطونيه او لا لا يدل على امتناع هذا المعنى بل يدل على ان الماهية المجردة غير موجودة في الخارج كما حقق في موضعه وان اراد بالمثل الافلاطونيه عالم المثال فهو خلاف المصطلح ومع هذا فلا نسلم استحالته الى ان يقوم عليه الدليل ولم يبرهن عليه الا ان قال انه يلزم ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر سوى العناصر وحركات وسكنات الى غير ذلك وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون في ذلك الخارج المطابق به متمثلا في غيره فنقول اليه

في تلك الاحكام هو

الى قسمين وذلك ان الغير اما ان يكون ذا وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد المحال
المذكور اي في الشق الاول من امتناع المطابقة لكون تلك الاحكام غير متقيدة بوضع وزمان ومكان وهو الوجه
الاول من الوجوه المذكورة في الشق الاول ومن انه يلزم حينئذ ان لا يشعر بالمطابقة الا بعد العلم بذلك الشيء من
حيث هو ذو وضع وهو الوجه ومن انه يلزم حينئذ ان تكون تلك الاحكام مدركة بالحس لان ذوات الاوضاع لا تدرك
الا بالحواس واقول في كل منها ما عرفت على انه يرد على الشق الاول بخصوصه انه وضع لايراد المصدر فلا يقال
بانه يلزم ان يكون قايما بالمحل وكلامنا على ما فرض عدم قيامه بمحل فاذا انتهى الكلام الى ما يختص بكونه غير حال في محل فلا
يرد مثله على تقدير الحلول اصلا كما لا يخفى فبقي القسم الاخير وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع ثم نقول
ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في بعض الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة
بالفعل بين ما هو بالفعل ويمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما هو بالقوة ولقايل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون حدوثها في محلها مقارنا لحدوثها في الاذهان او متقدما عليه اذ الواجب حصول المطابق به فان حصولها
لا حصولها دايما لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل وايضا لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان
بالقوة ولا في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير واستحالة
ومن غير تقييد بزمان ومكان فواجب ان يكون محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال دون المحل هذا دليل
اخر على عدم كون ذلك المحل بالقوة وتقريره ان الاحكام اليقينية مثل الواحد اقل من الاثنين وقطر المربع
لا يساوي ضلعه ضروري الثبوت ازلا وابدا من غير تقييد بوقت ومكان فلا بد لها من مطابق كذلك ضرورة ان
الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها ثبوتا دايما ضروريا ولما كانت صادقة وجب ان يكون مضمونها ثابتا كذلك
ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها استلزام ثبوت الحال ثبوت المحل وهذا الدليل اقوى مما سبق اذ لا
يتوجه عليه المنع المذكور المورد هناك **لا يقال** يرد عليه المنع ايضا لجواز ان يحدث المطابق به في محله
حال حكم الذهن او قبله لكن هناك ايضا مطلقا غير مقيد بوقت او مكان كما في الذهن بعينه ولنفرض مدركا
اخر غير الاذهان كلما انتقش الذهن بحكم من الاحكام اليقينية يتمثل قبله او معه مضمونه في ذلك المدرك على النحو
الذي انتقش الذهن به ان مطلقا فمطلقا وان مقيدا فمقيدا وان دايما فدايما وان ضروريا فضروريا الى غير ذلك **لانا
نقول** لما حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها مثلا دايما فلا بد ان يثبت ذلك المضمون دايما بنحو من انحاء
الثبوت والا لم يتحقق مضمون القضية فلم يكن صادقا وتحقيقه انا قد حكمنا في تلك القضايا بثبوت المحمولات
للموضوعات ثبوتا دايما فلا بد ان يتحقق لها ثبوت دايم لها في خارج الذهن والا لم يكن صادقا بالضرورة بالضرورة
ولو كان في مدرك اخر وجود مقيد بالدوام فان اتصاف ما في ذلك المدرك بالصدق ايضا مما يقتضي تحقق هذا الثبوت

كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجود قايم بنفسه في الخارج غير ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات
التي يمكن ان تخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون موجودا
بهذه الصفات ازلا وابدا قد عرفت ما في الادلة من المنوع والذي تم من تلك المقدمات هو انه لا بد من محل يتمثل
فيه القضايا الضرورية وبالجملة شيء يتحقق فيه مضمون القضايا بحال اعتبار الحكم اعني حال ما ثبت المحمول للموضوع
ان دايما فدايما وان وقتا فوقتا هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السابق واذا ثبت ذلك فنقول
لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوايل اعني واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه وذلك لوجوب
اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوايل يمتنع ان يكون فيه مبدأ اولا لكثرة
وان يكون محلا قابلا للكثرة تتمثل فيه لك ان تقول وكيف يتحقق هذه الكثرة في هذا المحل ان كان من الواجب
فقد مر ادلته انفا وان كان من ذوات المحل لزم كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا وعلى التنزل من ذلك فهذا المحل هو اول
المعلومات كما سيصرح به وليس فيه من جهات الكثرة ما يفي بهذه الكثرات والواحد لا يصدر عنه الكثرة ما يفي بهذه
الكثرات الا من جهة كثيرة ثم اقول لا يخلو من ان يكون تلك الكثرة معلومة للواجب اولا وعلى الاول لا يخلو
من ان يكون حاصلا في ذات الواجب ولا وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصلح ما قاله من ان يكون
حاصلا في محل اخر اولا في محل وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على وجودها في ذلك المحل وهو محال وعلى الثاني
لا يثبت مدعاه من وجود المحل يتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المصنف لذهوله عن هذه المنوع قال
فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب الاول تعالى وتقدس ولنسمه بعقل الكل الذي عبر عنه في القران المجيد
تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه ولله الحمد
اقول انما يثبت كونه عقلا ان لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكر وعلى تقدير
تمامه انما يثبت كونه بالفعل من حيث التمثل بتلك المعقولات ومن الجايز ان يكون صفات منتظرة سوى تلك
تلك المعقولات فلهن قال انا نعتبر في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة في الاصطلاح
قلت فمخالفة المشهور بين الجمهور من غير ضرورة داعية في قوة الخطا عند المحصلين ثم ذلك المحل قد يكون
انتقاشها بجميع المدركات فان اراد بالعقل الكلي ما يشمل تلك المحتملات فلا يخفى شناعة على من انصف وان اعترف
انه اراد بالعقل الكلي هاهنا ما هو المشهور بين الحكماء فحينئذ يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون
بعض الاحكام التي لم تخطر ببال احد منه ويتحصل فيه اذا خطر ببال فلا يكون في تمثل المعقولات ايضا بالفعل
هذا ما سنح من الكلام على هذه الرسالة اثناء الملاحظة من دون تفرغ تام ولي في تحقيق نفس الامر كلام بعيد الغور ارجو
من الله تعالى وحسن توفيقه تيسير تنقيحه وتحقيقه انه خير من اعان وهو المستعان وعليه التكلان

تم في ١٧ ذي القعدة سنة ١٠٠٦ على يد افقر العباد محمد بن محمد بن ابي الخير الحسني الموقت بالجامع الازهر

هذه الرسالة بخط الشريف الطحان

بسم الله الرحمن الرحيم هذه رسالة من كلام الامام العلامة فخر الدين الرازي في فايدة الزيارة وهي تشتمل على اربعة فصول الفصل الاول في براهين اثبات النفس البرهان الاول الشخص من حيث هو هو باق ولا شي من اجزا البدن باق بدليل ان البدن تولد من المني والطمث وهما حاران رطبان والحرارة اذا عملت في الرطوبة تحللت منها اجزاء واحتاجت الجملة الى الغذا الذي يقوم مقامها فثبت ان الاجزا البدنية غير باقية ينتج ان الشخص من حيث هو هو غير البدن الثاني ان الشخص قد يعلم نفسه حال كونه غافلا عن جميع الاشيا والمعلوم غير ما هو غير المعلوم الثالث القوة العاقلة تكمل بعد الاربعين وجملة البدن تضعف بعد الاربعين فالقوة العقلية غير بدنية الرابع الفكر يوجب الحر واليبس وهما يهلكان البدن وهو سبب لحصول العلوم الكسبية وهي سبب لكمال النفس الخامس نستحضر صور الجبال والبحار وهذه الصور لا بد لها من محل ويمتنع ان يكون جسمانيا لان الصغير لا يقبل العظيم فوجب ان لا يكون جسمانيا السادس كل جسم قبل صورة وشكلا لم يقبل معه صورة اخرى والنفس اذا قبلت صورة صارت سببا لاستعداد النفس لقبول صورة اخرى بالسهولة فالنفس ليس بجسم السابع الانسان يضيف اعضاءه الى نفسه فيقول قلبي ودماغي وراسي وبدني والمضاف اليه غير المضاف فهو مغاير لهذه الاعضا الثامن لو كان محل الحياة والعلم والقدرة هو الجسم لكان اما ان يكون لكل واحد من الاجزا حيوة وعلم وقدرة فيلزم ان لا يكون الانسان الواحد واحدا بل احيا علما قادرين وذلك باطل بالضرورة ولان على هذا التقدير يصح ان يكون اتصاف احد الجزئين بالعلم والثاني بالجهل فيلزم ان يكون الانسان عالما جاهلا بشي واحد معا او يقوم بكل الاجزا علم واحد وقدرة واحدة ويلزم قيام الصفة الواحدة بالمحال الكثيرة وهو محال فثبت ان محل هذه الصفات ليس هو الجسم التاسع كل ما هو سبب لكمال النفس فهو موجب نقصان البدن مثل الرياضة فانها تفيد كمال النفس وضعف البدن ومثل النوم فان عنده يتعطل البدن وتطلع النفس على الغيب وبالضد فان الاكل الكثير يقوي البدن ويمنع النفس عن الفهم كما قيل البطنة تذهب الفطنة العاشر الله فرد والعلم به فرد والعالم به فرد وكل جسم ليس بفرد فالعالم بالله ليس بجسم ولا حال فيه الفصل الثاني النفس عالمة بالجزئيات لانه يصح ان يقال هذا الشخص انسان وصاحب هذا التصديق مصور بالطرفين فهو عالم بالجزء والكل فان قيل لم لا يجوز ان يقال ادراك النفس للجزئيات يتوقف على سلامة هذه الالات الجسدانية قلت ان الادراكات حاصلة عند النوم مع ان المشاعر الجسمانية متعطلة الفصل الثالث في بقاء النفس بعد فناء البدن وذلك لان النفس جوهر مغاير للبدن وقد بينا ان الاجزا البدنية متبدلة مع ان النفس باقية فثبت ان النفس لا حاجة لها في ذاتها ولا في بقائها الى البدن فهي لا تموت بموت البدن وهذا متوكد بنصوص القران اما في السعدا فكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا الاية وقال يا ايتها النفس المطمئنة الاية واما في الاشقيا فكقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا الفصل الرابع في فوايد الزيارة وهي قد تعود الى الزاير وقد تعود الى المزور اما الفوايد العايدة الى الزاير فثلاثة الاولى ان الانسان اذا شاهد القبر تذكر احوال الميت وعلم انه كان في غرور الدنيا ثم مات وبقيت السعادة وذهبت اللذات فيعرف ان حاله يكون كذلك فيصير ذلك زاجرا له عن الدنيا الفايدة الثانية ان الانسان يرى من كان عالما زاهدا فالناس يرغبون في زيارته

فكانه لم يمت ومن ملك الدنيا باسرها اذا مات فانه لا يزوره احد وكانه ما كان اصلا فيعلم ان الرغبة في الدين اعطاه الحياة الباقية في الدنيا فكيف في الاخرة والرغبة في الدنيا اعطاه الموت في الدنيا فكيف في الاخرة ولهذا يرغب الانسان في طلب الدين والاعراض عن الدنيا ولمثل هذا فليعمل العاملون الثالثة ان الانسان يعرف بالدلايل كون الخلق مقهورين تحت قهر الربوبية لكنه مع ذلك يشاهد الملك والقدرة والمال والحياة فتصير هذه المشاهدة حجابا بينه وبين ما عرف من كون الخلق مقهورين تحت قهر الربوبية فاذا شاهد الميت طابق الحس العقل فتتاكد تلك المعارف العقلية وتكمل تلك الجلايا الالهية واما الفوايد العايدة الى المزور فثلاثة ايضا الفايدة الاولى ان نفس الزاير اذا استحكمت علاقتها مع نفس المزور ثم ان الزاير يتضرع الى الله تعالى فحال حصول ذلك التضرع يزول عن القلب الحجب الجسمانية ويتجلى فيها انوار جلال الله تعالى وفي تلك الحالة نفسه قوية التعلق مع نفس الميت فتنعكس الانوار الفايضة على روح الميت الى روح الزاير على سبيل الانعكاس كما ينعكس نور الشمس من الما الصافي الى سقف البيت الفايدة الثانية ان النفس المفارقة اذا كانت كاملة صافية ثم تعلقت نفس الزاير بتلك النفس القدسية صارت النفسان بمنزلة المرآتين المتقابلتين اذا اشرقت الشمس عليهما فينعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى ويتجلى في كل واحدة منهما كل ما يتجلى في الاخرى واليه اشار بقوله واما ان كان من اصحاب اليمين الاية الفايدة الثالثة وهي قريبة من الثانية ان النفس المفارقة قد حصل لها من التجلي ما لم يحصل للنفس المشغولة بالبدن لان المعارف تصير متجلية بعد مفارقة النفس والنفس المقاربة قد حصل لها وقت الزيارة بسبب التضرع والبكاء من الكمالات الكسبية ما لم يحصل للنفس المفارقة وقد عرفت انها عارفة بالجزئيات فيبقى لها تعلق شديد مع تلك الاجزا الترابية فاذا قرب الانسان الحي من تلك الاجزا الترابية فيحصل بسبب ذلك النور المشترك بينهما مناسبة شديدة فيفيض من المفارقة على المقاربة احوال من تلك الجلايا التي حصلت بعد المفارقة ويفيض من المقاربة على المفارقة شي من الاحوال التي حصلت بالاكتساب وكملت حالة كل واحد منهما بالاخرى فهذا ما حضر بالبال على سبيل الارتجال والله ولي الهداية والرشاد تمت الرسالة المباركة على يد افقر عبيد ربه الغني محمد بن محمد بن ابي الخير الحسيني في عشية يوم الاحد خامس شهر ربيع الثاني من سنة سبع من الهجرة المطهرة على صاحبها افضل الصلاة والسلام وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

هذا انموذج العلوم لملا
جلال الدين الدواني
نفعنا الله به
امين

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ يسِّر

الحمد لله المحمود في كل فعاله، وهو المشكور على جزيل نواله وجميل افضاله، والصلاة والسلام على مظهر كماله، ومطهر جلاله، محمد المصطفى وعترته وصحبه وآله. وبعد فيقول الفقير الى الله تعالى ولطفه الحقيقي، محمد بن اسعد الدواني الصديقي، لاحظه بنظره التوفيقي، اني كنت برهة من الزمان، ومدة من الاوان، مشغوفا بان انسلك في سلك خدام حضرة من فاق السلاطين الايام، وربى على خواقين الانام، بمزايا الجود والانعام، وسجايا الافضال والاكرام، لا سيما بالنسبة الى العلما الاعلام، الذين هم عظما الاسلام، اعني السلطان بن السلطان بن السلطان ناصر آيات الدين بالسيف والبنان، والحجة والبرهان، ناشر رايات العدل والاحسان، الذي شاع اثار جوده في نجوم الافاق، وبذلك وغيره من الملكات الفاضلة اعتلى على اعالي السلاطين وفاق، وحصل في هذه الدعوى من جماهير الورى الاجماع والوفاق، اخجل بجوده حاتما فتصبب عرقا، وارعد بباسه الرعد فارتعد فرقا، انام الانام في مهد الامن والامان، وعم طوايف الفضلا بمزيد الكرم والامتنان، لو رآه انوشروان لاعترف بانه عادل عن صوب الصواب والعدالة، ولو ابصره حاتم طوى دعوى السخى والبسالة، لا يفي حاصل البحر والمعدن بعطا كفه الكريم، ولا يكفي مد اخل الممالك في مقتضى جوده العميم، اهتز الشمس بوقوعها على موطئ قدمه، وافتخر السما بدورانه حول راس خدمه، لاح نور رافته من سواد بلاد الهند كما لاح نور الباصرة من سواد البصر، فوصل هذا النور لذلك النور الى القريب والبعيد من اهل الوبر والمدر، احتظى من عام انعامه كل غني وفقير، وارتضع

من

من لبان احسانه كل صغير وكبير، قد فاز الغوامي والدواني من فيض لطفه بالامال والاماني، فهو حسنة الزمان، ونكتة الدهر والاوان، لو شبهته بالمزن الماطر بها في النهي، ولو نسبته الى البحر الزاخر هجاني الحجي. شعر

فلست اشبهه بالمزن ان له ... درا يجود به من بعد لا واء

ولن اشبهه بالبحر ان له ... مدا يعاقبه جزر بارجاء

بابه كعبة كل محتاج، ولذلك يشد الرحل اليه من كل فج عميق، واعتابه قبلة الافاضل والعلما ياتون اليها من كل بلد سحيق، من آوى الى حرم ساحته امن من آفات الدهر الخوان، ومن التجى الى حرم كرمه عصم من نوايب الدوران وخطوب الحدثان.

فيا بهجات النفس في ظل داره ... يفوز بها المشتاق لولا العوايق

فقد جمع بين السيرة الملكية والصورة الملكية، وقرن بين الحكمة اليونانية والحكومة السليمانية، من نزل باعتابه سني الاحباب والاصحاب، ومن لاذ ببابه اتاه المطالب من كل باب، فقد قلت هادرا بشقاشق ارباب الوجد والحال على ما هو دابهم في مخاطبة الصبا والشمال.

وصلت حمى هند لك البشر فانزل ... فذلك يا ريح الصبا خير منزل

فهبت نسيمات من الهند قد حكت ... نسيم الصبا جاءت بريا القرنفل

ويا حبذا ساحات هند فانها ... مدارك آمال لكل مؤمل

تذكرتها والارتحال الذي بها ... قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل

وما هو الا حضرة الملك والعلا ... امام سلاطين الورى في الفواضل

غياث لارباب الفضايل كلهم ... ملاذ لاعيان العلاة الافاضل

معاذ لاهل العلم عن كل حادث ... ثمال اليتامى عصمة للارامل

هو البحر جودا بره شمل الورى ... لقد نال من معروفه كل سايل

هو الشمس نبضا عم فيض نواله ... جميع البرايا من صنوف القبايل

مولى سلاطين العالم. اولي خواقين بني ادم. رب الندا والكرم. المختص
بعناية الملك المعبود. عماد السلطنة والخلافة والدنيا والدين.
سلطان محمود. خلد الله تعالى ظلال خلافته. وابد سحايب رافته
وكانت حال تقتضي عن اهدا هدية دنياوية تليق بجلال شان
سدته وحضرة حضرته. لما اعتراني من ضيق اليد وقصور الباع
لما عم اثره من تصاريف الدهر وشاع. فتذكرت ان متاع الدنيا قليل
ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا. ومن ارتوى من عين العلم فقد
شرب من ينبوع الحياة ما نميرا. وتيقنت بسبب توارد الاخبار وتوارد
الاثار. ان اجل البضاعات وانفس الهدايات في حضرته العلية
هي المسايل العلمية اليقينية. خصوصا قواعد العقايد الدينية
هذه الرسالة في مسايل من الفنون وافصحت عما
وقع لي فيها من الشكوك والظنون. بل صرحت بما هو كهيئة الدر
المكنون. واقتدرت الاناسي من العيون. مع ما انا فيه من تشتت
البال. وتفرق الحال وهجوم الامراض الجسمانية. والاعراض النفسانية
والعروض المتراكمة. والشواغل المتزاحمة. واهديتها الى حضرته
العلية. اهدا النملة رجل الجراد الى سليمان. واتحاف السحاب قطرة
الموهبة الى محيط عمان. قايلا يا ايها العزيز مسنا واهلنا الضر
وجينا ببضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق علينا ان الله يجزي
المتصدقين. وبابك ملجا الملهوفين ومدرك امال الراجين وارجو
من مكارم خدام الكرام ان يشرفوها بنظر القبول والاقبال ويلاحظوها
بعين الرضا والافضال. وها انا افيض في المقصود مستفيضا
منه ولي الطول والجود. واقدم بين يدي ذلك ذكر مشايخي العظام
واساتذتي الاعلام. فانهم الابا الروحانية. وهم مظاهر لاعداد
الصور الحقيقية الانسانية من الكمالات النفسانية **وقد قال**
بعض المحققين الاستاذ اوكد من حق الوالد فان الوالد وسيلة فيضان

صورة الانسان والاستاذ وسيلة التحقق بحقيقة كمال الانسان
فاقول اول مشايخي استاذي وهو الذي يحق ان ينشد فيه
قول من قال

وهواك اول ما عرفت من الهوى. ما الحب الا للحبيب الاول.
ومولاي ومن تشبث بذيل افاضته نداي المولى سعد الدين اسعد
الصديقي الدواني المحدث بالجامع المرشدي بكازرون اخذت
منه العلوم الالية والفنون الادبية والعقلية والحديث
والتفسير والفقه. وهو قد اخذ الحديث والتفسير من مشايخ
جليلة منهم المولى المحدث البارع المسند شرف الدين عبد الرحيم
الجرهي الصديقي **وهو من شيخه** الامام العلامة المقدام الفهامة
ناقل الاحاديث النبوية ناصر السنة السنية المصطفوية
محيي اثار سنة المرسلين في عصره. مطيع الله ومطاع السلاطين
في دهره. امام الملة والدين ابو المكارم الخواجه شيخ علي بن مباركشاه
الصديقي الشاوي قدس الله سره وقد شاركه في بعض **وايضا**
سمع والدي الحديث سيما الجامع الصحيح البخاري على الشيخ الامام
قاضي قضاة الاسلام شمس الملة والدين محمد بن محمد بن محمد الجزري
واما الفقه فان والدي اخذه من عدة مشايخ منهم افقه الموالي
جلال الدين محمود بن الحاج ابي الفتح السروستاني وهو قد
تفقه وقرا الحاوي الصغير على المولى العلامة لسان الدين نوح السمناني
ووالده المولى اختيار الدين لقمان وهما قد قرا الحاوي الصغير
وتفقها على الشيخ جلال الدين محمد القزويني وهو تفقه وقراه
على والده المصنف الامام المحقق نجم الدين عبد الغفار القزويني
وهو تفقه على الامام قدوة ايمة الاسلام محمد بن عبد الكريم الرافعي
رفع الله درجته في اعلى عليين **واما العقليات** فان والدي
اخذها من ايمة عديدة اجلهم واشهرهم السيد العلامة الاثير

الفهامة المستغني كالشمس عن التعريف المشتهر في الاصقاع
بلقبه الشريف زين الملة والدين علي الجرجاني ومن المشايخ
الذين لاقيتهم وتبركت بهم السيد الامام الهمام صفوة ايمة الاعلام
انموذج الصحابة والتابعين المقتفي اثار سيد المرسلين عليه
افضل صلوات المصلين السيد صفي الحق والدين عبد الرحمن الحسني
الحسيني الايجي قدس الله روحه ونور الي من عالم القدس فتوحه
سمعت عليه الاربعين النووي باسرها واخبرني بحديث قاضي
الجن مشافهة وشافهني بفوايد اخرى هي اجدى من تفاريق العصى
ومن مشايخي الشيخ المسند الرحلة البارع شهاب الاسلام ابو المحامد
عبد الله بن ميمون الكرماني المشهور بالكبلي سمعت منه الحديث
المسلسل بالاولية اعني قوله صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم
الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء واجازني اجازة ملفوظة
مكتوبة وله اسانيد عالية قال رحمه الله في مشيخته بهذه
العبارة سمعت كتاب العوارف على الشيخ نور الدين عبد الرحمن القرشي
بقراءة الشيخ العارف زين الدين ابي بكر الخوافي مد الله ظلال ارشاده
ومن مشايخي المولى العالم العامل الفاضل الكامل مظهر الدين محمد
الكازروني قرات عليه بعضا من محرر الفقه واجازني اجازة ملفوظة
مكتوبة وهو كان يروي العقليات عن السيد الشريف المحقق قدس
الله سره والتفسير عن الشيخ مجد الدين ابي طاهر محمد بن يعقوب
الفيروزابادي والشيخ شمس الدين محمد الجزري ومن مشايخي
الشيخ العالم العامل الفاضل الورع الكامل الشيخ ركن الدين روزبهان
العمري الشيرازي قرات عليه الاربعين النواوية في مجلس واحد
واجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان يروي عن الشيخ مجد الدين
الفيروزابادي عن الشيخ محي الدين بن الحداد عن الامام النواوي
ومن مشايخي المولى الامام احد ايمة الاسلام واوحد الاجلة الاعلام

المولى

المولى محيي الدين محمد الانصاري الكوشباركي سمعت منه الجامع
الصحيح البخاري مرارا متعددة وقرات عليه ارباع الثلاثة الاول
قراءة بحث وتحقيق وتدقيق وقرات عليه طرفا من حواشي الشرح
التجريد وطرفا من شرح المختصر لابن الحاجب مع الحواشي الشريفيه
الشريفيه وهو كان يروي عن عدة مشايخ منهم الشيخ المحدث
الحاج عفيف الدين ابراهيم الخنجي عن الشيخ الامام العلامة امام الدين
ابي المكارم علي بن مبارك شاه الصديقي المذكور سابقا ومن مشايخنا
الامام المسند شهاب الدين بن حجر اجازة وقد اجاز الشيخ شهاب
الدين المذكور لاهالي شيراز مطلقا وكنت انا من جملتهم على الرواية
عنده من غير واسطة ولي مشايخ كثيرة لا تحتمل هذه الرسالة احصاءهم
وقد ذكرت بعضهم تيمنا وتبركا فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة
رجاء ان تصل منهم الي ايام دولة هذا السلطان الاعظم الاكرم
اني اخترت مسايل من فنون شتى وابتدات ببعض مسايل
الفقه والحديث والخلافيات ثم اعقبتها بمسئلة حدوث العالم
من اصول الدين ثم ذكرت بعض المسايل من الفنون الاخر كالطب
والهندسة والهيئة متدرجا من الاسهل الى الاصعب على ما يقتضيه
ادب التعليم كما استمر عليه داب العلماء قديما وحديثا والله الموفق
والمعين وبيده تحقيق مطالب الراجين

المسئلة الاولى في اصول الفقه والحديث

اتفقوا على ان الحديث الضعيف لا تثبت به الاحكام الشرعية ثم ذكروا
انه يجوز بل يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في فضايل الاعمال
وممن صرح بذلك النووي رحمه الله في كتبه لا سيما كتاب الاذكار وفيه
اشكال لان جواز العمل واستحبابه كلاهما من الاحكام الخمسة الشرعية
فاذا استحب العمل بمقتضى الحديث الضعيف كان ثبوته بذلك الحديث

الضعيف وذكرنا في ما تقرر من عدم ثبوت الاحكام بالاحاديث الضعيفة
وقد حاول بعضهم التفصي عن ذلك وقال انا مراد النواوي انه اذا
ثبت حديث ضعيف او حسن في فضيلة عمل من الاعمال يجوز رواية
الحديث الضعيف في هذا الباب ولا يخفى ان هذا لا يرتبط بكلام النواوي
اصلا فضلا عن ان مراده ذلك فكم بين جواز العمل واستحبابه وبين
مجرد نقل الحديث الصحيح والحسن في فضيلة عمل من الاعمال وتجويز لعله الضعيف
نقل الحديث الضعيف لا سيما مع التنبيه على ضعفه ومثل ذلك في
كتب الحديث وغيره كثير شايع يشهد به من تتبع ادنى تتبع والذي
يصلح للتعويل انه اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال
ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الحرمة والكراهة فانه يجوز العمل به
ويستحب لانه مامون الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة
والاستحباب فالاحتياط العمل به رجاء الثواب واما اذا دار بين
الحرمة والاستحباب فلا وجه لاستحباب العمل واما اذا دار بين الكراهة
والاستحباب فمجال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع
في المكروه وفي الترك مظنة ترك المستحب فلينظر ان كان خطر الكراهة
اشد بان تكون الكراهة المحتملة شديدة والاستحباب المحتمل ضعيف
فح يترجح الترك على الفعل فلا يستحب العمل به وان كان خطر الكراهة
اضعف بان تكون الكراهة على تقدير وقوعها كراهة ضعيفة دون
مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه فالاحتياط العمل به وفي صورة
المساواة يحتاج الى نظر تام والظاهر انه يستحب ايضا لان المباحات تصير
بالنية عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب لاجل الحديث الضعيف
فجواز العمل واستحبابه مشروطان اما جواز العمل فبعدم احتمال
الحرمة فيما ذكرنا مفصلا لكن بقي ههنا شيء وهو انه اذا عدم احتمال
الحرمة فجواز العمل ليس لاجل الحديث اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل
لان المفروض انتفاء الحرمة لا يقال الحديث الضعيف ينفي احتمال

الحرمة

الحرمة لانا نقول الحديث الضعيف لا يثبت به شيء من الاحكام وانتفاء
احتمال الحرمة يستلزم ثبوت الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت
بالحديث الضعيف ولعل مراد النواوي بما ذكرنا واما ذكر جواز العمل
توطئة للاستحباب وحاصل الجواب ان الجواز معلوم من خارج والاستحباب
ايضا معلوم من القواعد الشرعية الدالة على استحباب الاحتياط في امر
الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث الضعيف بل اوقع الحديث الضعيف
شبهة الاستحباب فصار الاحتياط ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم
من قواعد الشرع

المسالة الثانية في الفقه

ذكر صاحب الحاوي تبعا للرافعي وغيره انه لو نوى المحدث رفع غير حدثه
فان كان عمدا لم تصح طهارته وان كان غلطا صح واقول النية هو القصد
وقصد ازالة ما لم يعتقد حصوله مستحيل من الحيوان فضلا عن الانسان
فلا يتصور نية رفع غير حدثه الا غلطا فالتقييد بالغلط غلط
وقد تتبعت عبارات القدما فوجدت بعضهم كالشيخ ابي اسحق في التنبيه
لم يتعرض لهذا القيد لا يقال الفقها قد يتعرضون لما لا وقوع له
فلتكن هذه الصورة من هذا القبيل لانا نقول انهم قد يتعرضون لما
لا وقوع له من الممكنات دون الممتنعات بالذات وهذه الصورة ممتنعة
بالذات بالضرورة النظرية ولو التفت الى فرض الامور المستحيلة
لانفتح باب واسع في جميع ابواب الفقه فكان لفارض ان يفرض انه
ينوي ولا ينوي وان يفرض انه يصلي ولا يصلي بل هم يتحاشون عما هو اقرب
من ذلك قالوا لو شهد اثنان على زيد بعمل معين في مصر في يوم معين
وقد شاهده القاضي ذلك اليوم في بغداد لم تقبل شهادتهما مع انه يمكن
مجيئه الى مصر بطريق طي المكان فان ذلك عادي والله اعلم

المسالة الثالثة في بعض الخلافيات

ذهب الشافعي رحمه الله الى وجوب الترتيب في الوضوء واستدل بان النبي صلى الله عليه وسلم توضا وضوءا مرتبا واقتصر في غسل الاعضاء على مرة واحدة ثم قال هذا وضوء لا تقبل الصلاة بدونه واعترض صدر الشريعة على هذا الدليل بانه لا يخلو الحال من انه صلى الله عليه وسلم قدم اليمين على اليسار او اليسار على اليمين في هذا الوضوء وعلى هذا التقديرين يلزم بنا على هذا الدليل ان يجب التيامن او التياسر ولا قايل به **واقول** على قاعدة علم الخلاف ثبت ان مقتضى الحديث بنا على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق فثبت المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عداهما من غير معارض ∴

المسالة الرابعة من اصول الدين ∴

في حدوث العالم وانما اخترته من بين المباحث الاصولية لانه اصل عظيم ينبني عليه كثير من المسايل الاعتقادية وينساق الكلام فيه الى مسايل شريفة عميقة ومباحث لطيفة دقيقة وقد خالف فيه الفلاسفة اهل الملل الثلاث فان اهلها مجمعون على حدوثه بل لم يشذ من الحكم بحدوثه من اهل الملل مطلقا الا بعض المجوس واما الفلاسفة فالمشهور انهم مجمعون على قدمه على التفصيل الاتي ونقل عن افلاطون القول بحدوثه وقد اوله بعضهم بالحدوث الذاتي **وقد رايت** في بعض كتب الفلسفة بخط قديم قد نسخ قبل هذا التاريخ باربعماية سنة نقلا عن ارسطاطاليس انه قال لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وقال مصنفه انه عنى به افلاطون فعلى هذا لا يصح هذا التاويل فان جمهورهم قايلون بالحدوث الذاتي ولا يختص هذا القول بافلاطون ونقل عن جالينوس التردد في الحدوث والقدم وانه قال في

مرضه

مرضه الذي مات فيه لتلامذته اكتبوا عني ما علمت ان العالم قديم او حادث والظاهر انه اراد الحدوث الزماني ومن نوادر الاتفاقيات انه رايته في المنام كانه بري من مرضه الذي كان به وهو بعد في النقاهة وكان متكيا في فراشه فسلمت عليه فقام لي ورحب بي وكان معي بقراط الحكيم المشهور وكانه قد التمس مني ان يقرا علي كتابا في الطب وكان معه ذلك الكتاب في الطب واللايق ان يفتتح عندكم تبركا فلم يقبل واشار الى ان يفتتح عندي فسالته عن هذه الاقوال التي تنقل عنكم في الكتب نقلها عنكم صادق او كاذب وكان في خاطري مثل هذا من المذاهب وغيره التي تنسب اليه فقال بعضها صادق وبعضها كاذب **وشرع** في المقصود مستمدا من ولي الجود **منقول** ذهب اهل الملل الثلاث الى ان العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض حادث اي كاين بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لا بالذات فقط يعني انها في حد ذاتها لا تستحق الوجود فوجودها متاخر عن عدمها بحسب الذات كما يقوله الفلاسفة ويسمون الحدوث الذاتي على ما في تقرير هذا الحدوث على وجه يظهر به تاخر الوجود عن العدم من بحث دقيق اوردناه في حاشية شرح التجريد الجديد وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقول والاجرام الفلكية ونفوسها قديمة ومطلق حركاتها واوضاعها وتخيلاتها ايضا قديمة فانهم لم تخل قط عن حركة ووضع وتخيل لجزئيات الحركة وبعضهم يثبتون لها بسبب استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وحدوث مناسبة لها بحيث انها الكامل من جميع الوجوه كمالات تفيض على نفوسها من المبادي لكن محققيهم على ما ذكره ابو نصر وابو علي في تعليقاتهما نقلا عن ارسطاطاليس ذهبوا الى ان المطلوب بها نفس الحركة وبها تتم النسبة بمباديها فانها بالفعل من حيث الذات وساير الصفات الا فيما يتعلق بالحركة من الاوضاع الجزئية فانها لا تحتمل الثبات بالشخص فاستحفظ

نوعا تقريبا للنسبة بالمبادي التي هي بالفعل من جميع الوجوه بقدر
الامكان ولما كان النسبة لازما للحركة جعلها الغاية المطلوبة باعتبار
اللازم والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية
ومطلق اعراضها قديم عندهم لا اقول ان الصور الجسمية بتشخصها قديم
عندهم لان مذهبهم انه بالفك تنعدم الصورتان وتحدث واحدة نعم
الاشراقيون منهم على بقا الصورة الجسمية مع طريان الاتصال والانفصال
واما النفوس الناطقة الانسانية فبعضهم قايل بقدمها وربما ينقل
عن افلاطون وهو مخالف لما ينقل عنه من حدوث العالم والمشاؤن
منهم ومعظم ما عداهم على حدوثها ونحن نشتغل اولا بالكلام على دلايلهم
في ذلك المطلب على وجه يقبله ذو الفطرة السليمة والفطنة القوية
لا بمجرد الجدال كما ارتكبه اكثر من تصدى لرد كلامهم من ايراد المناقشات
الواهية والمنوع البعيدة عن العقول الذاهبة بل بتحقيقات
رايقة تركن اليها النفوس الزكية وتدقيقات فايقة تقبلها الطباع
الذكية اعني الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال ويتحرون
المقال بالحدس الصايب لا بتقادم الاجال ولا يلتفتون الى وساوس
اهل الجدال وهواجس اهل القيل والقال والله تعالى اسال
التوفيق وهو الهادي الى سوا الطريق اعلم انهم استدلوا على قدم
العالم بوجوه الاول ان العالم ممكن موجود فله علة موثرة فموثر
العالم لا بد ان يكون قديما او ينتهي الى موثر قديم ولا يخلو اما ان الموثر
القديم يستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا وعلى الاول
يلزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول على الموثر التام وعلى الثاني
يحتاج الى شرط اخر حادث وينقل الكلام اليه ونقول اما ان يستجمع
موثره القديم في الازل جميع شرايط التاثير فيه اولا وعلى الاول
يلزم قدمه وعلى الثاني يلزم وانت تعلم ان هذه المقدمات
بمجردها لا تثبت مذهبهم على ما فصلناه انفا نعم بعد تسليمها يثبت

القدم

القدم في جنس الحوادث وانما يثبت ما فصل من مذهبهم بان نضم الى
ذلك ان الحوادث لا بد ان تستند الى مادة مستعدة او الى حركة
سرمدية ثم يثبت ان المادة والجسم الذي هو معروض تلك الحركة
لا يمكن صدورها عن المبدا الاول بلا واسطة بنا على انه واحد من
جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متاخرة
في الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا اول والصورة المتشخصة متاخرة
عن الهيولى بواسطة التشخص الذي هو تشخصها وان كان مطلق الصورة
متقدما عليها فلا يكون ايضا صادرا اول والاعراض ظاهر انها لا
تكون صادرا اول فيكون الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو المسمى
بالعقل الاول ثم يردف بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت شي
من تلك المقدمات اذ فيها من المنوع الظاهرة ثم الترتيب الذي يزعمونه
في ترتب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود مما لم يقيموا
عليه دليلا يفيد ظنا او يقينا بل انما ساقوه تخمينا وقد قرر
بعض الافاضل هذا الدليل بوجه اخر وهو ان العالم ممكن موجود
فله موثر بالضرورة فموثر العالم لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا
والثاني باطل والا لاحتاج الى موثر اخر وهكذا فيلزم التسلسل
المحال فتعين ان موثره قديم فاذن لا يخلو اما ان يستجمع في الازل
جميع ما يتوقف على تاثيره فيه اولا وعلى الاول يلزم تاثيره في الازل
والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ممتنع فيكون قديما
والا لزم الايجاد بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان
يتوقف تاثيره على شرط حادث محتاج الى موثر قديم لما ذكر فاما ان
يستجمع موثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه او لا
والثاني يستلزم التسلسل المحذور والاول يستلزم قدم الحادث
وهو وان يكون موثر العالم مستجمعا في الازل جميع شرايط التاثير
فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعني قدم العالم

المطلوب

وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لا يكون
له اثر او يكون اثره قديما وحين كان العالم اثر القديم لزم ان يكون
قديما ثم اورد هذا الفاضل على هذا الدليل النقض بما اعترفوا
به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان فيه
حوادث كيف والحوادث اليومية مما لا يمكن انكارها من عاقل
فنقول لها موثر بالضرورة فموثرها اما ان يكون قديما او حادثا
الى اخر ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان تكون الحوادث قديمة ولا
يقول به عاقل ثم قال فان قيل مقدمات الدليل انما تجري
في الحادث الذي لا يكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير
مجتمعة في الوجود بان لا يكون له شرط اصلا فيلزم من حدوثه
تخلف المعلول عن العلة التامة او يكون له شروط مترتبة غير
متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال هو هذا التسلسل عندنا
واما على ما ذهبنا اليه من جواز صدور الحادث عن القديم بواسطة
حوادث كل منها مسبوق باخر الى غير النهاية مستنده سلسلتها
الى حركة سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى له
كما للاجسام الجمادية او محل له كهيولات تلك الاجسام لصورها
ولاستعداداتها المتعاقبة وكاجرام الفلك لحركاتها واوضاعها
الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى
لمتعلقه كهيولات ابداننا لنفوسنا الناطقة اذا قلنا بحدوثها
فانها تتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية
استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى
غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من الموثر القديم
فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثل هذا التسلسل لا يقال
الحركة التي جعلتموها واسطة في حدوث الحادث من القديم
ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من القديم وان كانت

قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول
حركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين
صارت صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث عن القديم
قلنا ما ذهبتم اليه باطل من وجوه الاول هو ان القول بتوارد
استعدادات حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام
متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد
بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا
فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما صدق عليه الحادث
وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد
مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان متقارنا مع واحد منها لا يصدق
انه سابق على كل منها بل على بعضها وهو باطل بضرورة العقل
ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك
الحالة بل مقارنته دايما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها
في حال من احواله فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين
دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهيه
وتعلم من هذا بطلان قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها
على بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا
اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا
ومنشا شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم
ادراك الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور
حوادث كثيرة متعاقبة متواردة على قديم كل منها مسبوق باخر
ولا يترتب فيه جهة امتناع ولا يقدر على تصورها مفصلة غير
متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه ويثبت
لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة
احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بنا على حكم كلي هو انه كلما

توارد الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا
على كل فرد منها لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان
مبين لا مجال للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد هذه كلمات
هذا الفاضل بحروفها **واقول** لا يخفى على من له ادنى دربة
بقواعد الفلاسفة ان هذا الدليل على الوجه الذي قرره لا يلايم
قواعدهم فانهم يشترطون في بطلان التسلسل مع الترتب اجتماع
الاحاد في الوجود واللازم على تقدير احتياج الحادث الى شرط اخر
احتياجه الى شرط حادث اخر وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم اجتماع
تلك الحوادث في الوجود حتى يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل هم
قايلون بتسلسل الحوادث المتعاقبة وهذا التسلسل ليس بممتنع عندهم
بل هو واقع على مذهبهم فكيف يتصور ان يستدل ببطلان هذا
التسلسل على قدم العالم ثم لا يشتبه على من له ادنى مسكة ان قوله
القديم يجب ان يكون سابقا على كل واحد من الحوادث ثم لكن قوله اذا
كان مقارنا مع كل واحد منها لا يصدق انه سابق على كل حال منها بل
على بعضها ممنوع بل باطل فان القديم وان فرض انه لم يزل مقارنا
لواحد من الحوادث المتعاقبة فهو متقدم على كل واحد من تلك
الحوادث اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك القديم ض ان القديم
موجود مع الحادث السابق عليه بدون ذلك الحادث وهذا الحكم
من العقل شامل لكل واحد من افراد تلك الحوادث فلذلك القديم
سابق على كل فرد من تلك الحوادث من غير ان يثبت له حالة يخلو فيها
عن جميع الحوادث غايته ان سبقه على كل واحد واحد ليس دفعة
بل سبقه على كل واحد منها مع مقارنته لواحد اخر ولا منافاة
بين دوام المقارنة لبعض الافراد والسبق على بعض الافراد
كما توهمه ودعوى البداهة في تلك المنافاة غريب جدا والعجب
من هذا الفاضل انه تكرر في كلماته ان دعوى البداهة فيما

خالف

خالف فيه الكثيرون من العقلا غير مسموعة ثم يدعي البداهة في مثل
هذه الدعوى المخالفة لجمهور العقلا مع ظهور بطلانها وكثرة العقلا
القايلين بخلافها وهذا الفاضل اولى بان ينسب الى اشتباه
حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك الامور المتناهية
فيتصور الحوادث المتناهية المتعاقبة على القديم حالة ليس فيها
مقارنا لشي من الحوادث والعقل المشوب بالوهم يقيس الحوادث
الغير المتناهية على ذلك ويحكم بامتناع تعاقبها على القديم كما انه لا
يدرك موجودا الا في جهة فيحكم بان كل موجود لا بد ان يكون موجودا
في جهة وان ما لا يكون في جهة يمتنع ثم لا يخفى على متتبع الفطن اللبيب
ان ثبوت اصول الدين لا يحتاج الى مثل هذه الكلمات بل ايراد
مثلها في معرض انتصار الدين يودي الى الخلل من حيث ان ضعفا
العقول ربما يقولون ان اصول الدين مبني على مثل هذه الدعاوي
الواهية **وهذا كما ان بعض المحدثين** نقل ان بعض الزنادقة
وضع الاحاديث في فضيلة الباذنجان منها كلوا الباذنجان فانها
اول شجرة امنت بالله ومنها ما يدل على ان فيها دواء من كثير من الدا
وقال انما وضعته ليتوسل به الى القدح في صدق احاديث من شهد
الله بصدقه ونطق المعجزات الصريحة بنبوته وكمال حكمته
وانه اصدق القايلين كما قال تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم
وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى عليه افضل
الصلوات والسلام واكمل التحيات ما دام الارضون والسموات
ولقد احسن الامام حجة الاسلام حيث قال فيمن يتصدى لنصرة
قواعد الدين بالامور الواهية انه صديق جاهل للدين فالوجه
في دفع هذا الدليل وامثاله اجرا براهين بطلان التسلسل
في ابطال الامور الغير المتناهية مثل برهان التطبيق المشهور
وهو انه لو ترتب امور غير متناهية فلنفرض جملة غير متناهية

مما فوق مبدا الكل تنطبق ببين الجملتين فان كان بازا كل واحد من
سلسلة الكل واحدة من سلسلة الجز ولزم تساوي الجز والكل
وان وجد في الكل ما لا يوجد بازايه شي من الجز لزم انقطاع سلسلة
الجز ايضا ولزمه انقطاع الكل لانه لا يزيد على الجز الا بقدر متناه
والزايد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة ومثل برهان
التضايف وهو انه لو ترتب امور غير متناهيه لزم زيادة عدد
احد المتضايفين على الاخر وهو محال اما الملازمة فان الترتيب
بين الشيئين عبارة عن كون احدهما سابقا والاخر مسبوقا والسابقيه
والمسبوقية متضايفين فلو ترتب امور غير متناهيه واخذنا من
مبدا معين سلسلة الي غير النهاية فذلك المبدا مسبوق غير سابق
بالنسبة الي الاحاد الغير المتناهية اذا تصاعدنا من جانب الاتناهي
وسابق غير مسبوق بالنسبة اليها ان تنازلنا فعد لك الجانب عدد
السابقية والمسبوقيه فيما فوق المبدا وفيما تحته متساويان ايضا
ان كل واحد من الاحاد التي فوق المبدا او تحته له سابقية ومسبوقية
ويبقي في المبدا سابقية بلا مسبوقيه في صورة التنازل ومسبوقية
بلا سابقية في صورة التصاعد فيزيد عدد احد المتضايفين
على عدد الاخر بذلك الواحد واما بطلان اللازم فلان المتضايفين
متكافيان في الوجود فيستحيل زيادة عدد احدهما على عدد الاخر
وعلى هذا التقرير لا مجال لتوهم ان هذا البرهان لا يجري في السلسلة
الغير المتناهية من الطرفين فان التضايف الذي يجيز زيادة
عدد التضايف الاخر من جانب المبدا انما يكون فيما فوقه في صورة
التصاعد وفيما تحته في صورة التنازل فيلزم الانقطاع قطعا فافهم
والفلاسفة يتفصون عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية في
هذه الصورة غير موجودة لعدم اجتماع احادها فلا يجري التطبيق
فيها واخري بان التطبيق انما يدل بطلان السلسلة الغير المتناهية

والسلسلة

والسلسلة الغير المتناهية فيها غير موجوده لعدم اجتماع الاحاد
وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثاني منع تخلف
المدعي وكلاهما مقدوح فيه اما الاول فلان التطبيق العقلي لا يتوقف
علي اجتماع الاحاد واما الثاني فلان الدليل يدل علي نفي وجود
احاد تلك السلسلة مطلقا لا علي نفي وجودها مجتمعة فقط فان
وجودها علي التعاقب يستلزم ان يكون فرد من الاعداد المتحققه
في نفس الامر مساويا لجزئه وهذا اجلي البديهيات ان ذلك محال فان
طبيعة العدد سوي اجتمع احاده او تعاقب يابي عن قبول المساواه
لجزئه فان كون الكل اعظم من الجزء من اوايل البديهيات **فان قلت**
مثل هذا العدد لما كان مستحيلا لم يوجد في الخارج فان وجود الاحاد
علي التعاقب لا يستلزم وجود العدد اذ الموجود في الخارج لا يزال
واحدا فقط فلا يوجد العدد اصلا والاشتباه انما وقع من حيث ان
الوهم يذهب الي تلك الامور المتعاقبة يجتمع في محل واحد علي قياس
الامور التي تمر علينا واحدا بعد واحد وتجتمع في مكان واحد
وليس كذلك فان العدم فقد الذات بالكلية فالموجود منها واحد
فقط دايما فكيف يوجد العدد **قلت** الموجود في كل قطعة من
الزمان و في كل ان يفرض فيه ليس الا متناهيا ولكن جميع الاحاد
قد وجد في جميع الازمنة فهذا العدد موجود غايته ان ظرف وجوده
جميع الازمنة لا جزء منها ولا ان من الانات المفروضة فيها والموجود
اعم من ان يكون ظرف وجوده الزمان كلا او بعضا والان المفروض
فان من الموجودات ما هو زماني الوجود كالحركة وما هو اني الوجود
بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ولا الان بل ينسبون
وجودها الي الدهر والسرمد فانهم يقولون نسبة التغير الي المتغير
هو الزمان ونسبة الثابت الي المتغير هو الدهر ونسبة الثابت
الي الثابت هو السرمد كما لا يخفي علي العارف بقواعدهم واذا كان

الوجود اعم من الاقسام الاربعة فدعوى انحصاره في اثنين منها غير
مسموعة وهذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي على
دليلهم على جواز مثل هذا التسلسل يظهر عجزهم عن اثبات مدعاهم
واما اذا اورد بصورة النقض الاجمالي فهم بحسب اداب المناظرة مانعون
وفضاء المنع واسع لكن لا تقنع النفس الذكية في مثل هذا المطلب
الجليل بمجرد المنع بل تتبع ما يثلج به الصدور ويسكن به غلة الطلب
والله يحق الحق ويهدي السبيل ثم انهم ذكروا ان بطلان التسلسل
مشروط بالترتب بين الاحاد وان التسلسل في الامور المجتمعة الغير
المرتبة جايز بل واقع فان النفوس الناطقة غير متناهية عندهم
لكن لما لم يكن بينها ترتب حكموا بجوازه بنا على انه لا يمكن للعقل ملاحظة
تلك الاحاد منفصلة وليس لها نظام منسق حتى يلزم من وقوع
المبدا بازا المبدا ووقوع الثاني بازا الثاني والثالث بازا الثالث
وهكذا اي في الصورة المترتبة فيجوز ان يقع اجزا كثيرة من سلسلة
الكل بازا جزء واحد من سلسلة الجزء واستوضح بعض المتاخرين ذلك
بحبلين ممتدين في جهة واحدة وبجملتين من الحصى فانه يكفي في
التطبيق في الصورة الاولى فرض طرفيها منطبقين وفي الثاني لا بد في
التطبيق من ملاحظة كل جزء بازا جزء اخر مفصلا والعقل يعجز عنه
في غير المتناهي فلا يتيسر التطبيق واقول وفيه نظر لان التطبيق
ان يتوقف على ملاحظة كل جزء بازاء جزء مفصلا فذلك غير مقدور
في صورة الترتيب ايضا وان كفى الملاحظة الاجمالية فهي جارية ههنا
والقول بان الملاحظة الاجمالية كافية في المترتب بنا على ان فرض الانطباق
بين المبدايين يستلزم انطباق في جميع الاحاد بخلاف الغير المترتبة
تحكم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الاحاد ابتدا من غير
استعانة بانطباق المبدا بالمبدا فلما ذا يكفي الملاحظة الاجمالية
التابعة لانطباق المبدا بالمبدا ولا يكفي الملاحظة الاجمالية من غير استعانة

بل الوجه

بل الوجه في الجواب على ما ذكرنا في بعض رسايلنا ان يسلم جريان التطبيق
فيه ويمنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون في الكل ما لا يكون بازائه
شي من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة تكون حينئذ في الاوساط
فلا يلزم الانتها وتوضيحه ان السلسلة الغير المتناهية المترتبة لا شك
في زيادتها على السلسلة المبتدية مما فوق مبدايها وبفرض التطبيق
تنتقل الزيادة على جانب اللاتناهي اذ لا تعقل الزيادة في الاوساط
لاتساق نظام الاحاد فلا بد ان تكون في الطرف فيلزم التناهي واما في
غير المترتبة فلا مانع من الزيادة في الاوساط فلا يلزم الخلف هذا
وعلى هذا الدليل ايرادات يستدعي المقام ذكرها الاول ان تلك
الاحاد وان لم تكن مترتبة في الواقع لكن للعقل ان يفرضها مترتبة
ليظهر الخلف اقول وفيه نظر لان فرض الترتيب لا يستلزم فرض
زيادة ولا نقصان في احاد احدى السلسلتين بل ذلك الغرض
يظهر محال السلسلتين فليس منشا المحال هو الترتيب وهذا
كما يفرض في الرياضيات امور غير واقعة ليظهر احوال الامور الواقعة
مثلا يثبت مساواة زوايا المثلث لقايمتين بانا لو فرضنا اخراج
احد اضلاعه كانت الزاوية الخارجة عنه مساوية لمجموع
الداخلتين وهي مع جارتها التي هي احدى زوايا المثلث مساوية
لقايمتين فتكون الداخلتان معها ايضا مساوية لقايمتين اذ
يقال هي مع جارتها مساوية للقايمتين فلو لم تكن هي مع الداخلتين
مساوية لهما لم يكن مساوي المساوي مساويا هف وهذا الدليل
يشمل جميع المثلثات المفروضة والموجودة مع ان منها ما
يستحيل اخراج احد اضلاعه كالمثلث المفروض داخل فلك الافلاك
ولا يتوجه المنع على تقرير الثاني بان المحال انما لزم من اخراج الخط
وهو محال واكثر مسايل الرياضيات من الهندسة والهيئة وغيرها
مبني على ذلك كالدواير المفروضة في الهيئة وقد صرح الرئيس

في كثير من المباحث الطبيعية المبنية على مثل ذلك بانه من قبيل الفروض
التي تستعمل في الرياضيات كما في بحث ابطال الخلا وانفصال حركة
عديم الميل المعاوق حيث يفرض نسبة الملاء الثاني الى الملا الاول
مساويا لنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذوي المعاوق
القوي ليلزم ان يكون حركة ذي المعاوق الضعيف مساويا لحركة
عديم المعاوق وقد اورد عليه ان المحال انما يلزم من فرض النسبة
المذكورة وربما كان وجود الحركتين والمعاوقين على تلك النسبة
محالا فيكون المحال ناشيا منه لا من الخلا في الدليل الاول ولا من حركة
عديم المعاوق في الدليل الثاني وهذا الايراد فيما بين المتاخرين
مشهور مذكور في كتبهم وقد اجاب عنه الرئيس بان هذا من
قبيل الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح في الدليل واستعمل
هذه المقدمة في كثير من المباحث الطبيعية بل ذكروه في البرهان
السلمي من فرض الخطين الغير المتناهيين الممتدين على هيئة ساقي
المثلث من هذا القبيل فانه ربما كان البعد غير متناه من
جهة واحدة كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض فلا يمكن
اخراج الساقين الغير المتناهيين فيه وهذا المنع مشهور فيما
بين المتاخرين وهو مكرر في دفع مثال هذه الايرادات ان هذا
من الفروض المستعملة في الرياضيات فلا يقدح فيه استحالة المفروض
فنقول فيما نحن فيه يمثل هذا الثاني النقض بمراتب الاعداد
فانها غير متناهية مع جريان التطبيق فيها وانت تعلم ان هذا النقض
انما يرد لو كانت المراتب الغير المتناهية من الاعداد موجودة في
الخارج او في الذهن مفصلا لكنها غير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن
مفصلا نعم مراتبها غير واقفة بمعنى ان اي مرتبة فرضت
فللذهن ان يعتبر مرتبة اخرى فوقها لكن لا يقدر الذهن على
مراتب الملاحظة الغير المتناهية مفصلا فلا يرد النقض بها

اذ

اذ مدار النقض على جريان الدليل وههنا لو سلم جريان فالمدعي
غير متخلف لان المدعي انتفا السلسلة الغير المتناهية والسلسلة
الغير المتناهية في الاعداد ممتنع كما فصلناه فلا نقض بها هذا
هو الكلام المشهور في هذا المقام ولنا فيه كلام اخر سنورده فانتظر
الثالث ان بعضا من المتاخرين اجاب عن النقض بمراتب
الاعداد بمنع جريان الدليل في صورة النقض بنا على ان التطبيق
لا يجري في الاعداد اذ ليس فيها جملتان في نفس الامر متطابقان
لكون الاعداد هيئة محضة هذا اذا اريد من التطبيق في الدليل
التطبيق في نفس الامر وان اكتفي بالتطبيق الوهمي فاما ان نختار انه
ينقطع الجملتان ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر لان ذلك
بل في الوهم لعجزه عن تمام التطبيق او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم
من ذلك تساويهما في نفس الامر لان ذلك فرع وجودهما في نفس الامر
وقد اورد عليه بعض الفضلا ان الجملتين ان لزم كونهما متحققتين في
نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر فلا يتم الدليل
اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس
هناك جملتان متطابقتان ليتوقف ذلك على ثبات الجملتين وانفصالهما
والجز مع الكل ليس كذلك وحديث الجملتين الممتدتين والحصر
على ما اورده للتوضيح صالح اذ لا مناسبة له بما نحن بصدده
وان لم يكن الجملتان والتطبيق بينهما وهميات فالدليل جار في
مراتب الاعداد فيتم النقض على ان ما ذكروه في ثاني شق الترديد
من اختيار انقطاع الجملتين لان ملاحظة الوهم للامور الغير المتناهية
بالتفصيل صح قطعا واقول من البين انه اذا وجد سلسلة
غير متناهية مرتبة فالسلسلة المبتدية مما فوق مبداها
موجودة لا محالة فالسلسلتان موجودتان وللعقل ان يلاحظ
كل واحد من احاد سلسلة الجز بازا واحد من اجزا سلسلة الكل

الى ان يقال

ولا معنى بالتطبيق الا هذا المعنى وذلك لا ينافي كون احدهما جزء للآخر
ولا يتوقف على انفصال السلسلتين ومنشأ وهم القياس على التطبيق
الحسي والخيال ولا حاجة في الجواب الى ان يقال كما قال ذلك
الفاضل لان المراد من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم انقطاعهما
انهما في حد انفسهما اما ان يكونا بحيث لو طبقنا دهما لانطبقا
بتمامهما اولا وعلى الاول يلزم مساواة الجزء مع الكل وعلى الثاني
يلزم انقطاع الناقصة قطعا والملازمتان قطعيتان ومستلزمتان
لاستحالة الامور الغير المتناهية ولا يقدح في هذا الاستدلال
كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما توهم
وهذا كما يقال مثلا شريك الباري ممتنع لانه لا يخلو اما ان يكون
بحيث لو وجد لقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد اولا وعلى
الاول يلزم عجز الباري وهو محال وعلى الثاني يلزم عجز الشريك
فلا يكون شريك الباري محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال
اقول قد سلف منا ان البراهين الرياضية اكثرها مبني على فرض
الامور الغير الواقعة بل المستحيلة فلا يقدح استحالة التطبيق
على تقدير التسليم في صحة البرهان صحيح بنا على ما اسلفناه لكن
التطبيق لا يقدح في صحة البرهان فيما نحن فيه ممكن بل واقع اذ للعقل
ان يلاحظ على سبيل الاجمال كل واحد من سلسلة الجزء بازاء كل
واحد من سلسلة الكل وهذا هو المراد من التطبيق اذ به يظهر المط
ولا حاجة الى تغيير التقرير والعدول الى هذا التقرير المبني على
اعتبار الشرطية ثم تشبيه هذا الدليل بالدليل المذكور على استحالة
شريك الباري غير مستقيم فان نفس وجود شريك الباري يستلزم
المحال وملزوم المحال محال ولا يتصور القدح فيه بانه محال فجاز ان
يستلزم المحال كما ذكره كيف وفيه اعتراض بالمط اذ ليس المط
فيه الا استحالة شريك الباري فكيف يتصور القدح فيه بانه محال

واما

واما فيما نحن فيه فقد يتوهم ان المحال انما ينشأ من التطبيق لا من
نفس وجود السلسلة الغير المتناهية فلا يتم الدليل على استحالة
وجوده اذ هو بمنزلة ان نستدل على استحالة امر بانه لو فرض معه
امر مستحيل لزم منه محال فالوجه في دفع هذا الوجه بعد التسليم
ان المراد بالتطبيق ما هو غير واقع او مستحيل ما قدمناه نقلا
عن الرئيس وفصلناه بعض التفصيل وتحقيقه ان يقال ان
معناه ان مقدمة صادقة هي ان ما يستلزم على فرض تلك الامور
محالا فهو محال وذلك لا يجري في جميع المواد فانه لا يمكن الاستدلال
على انتفا الجسم بانه لو فرض غير متناه لزم منه محال او يقال انا
نعلم ان الفروض المذكورة معرفات لاحوال ما يقع فيه ولا يتغير
هو بها في ذاته وصفاته بخلاف الفروض المذكورة في الجسم وامثاله
قلنا مسلم واما اذا اريد بالتطبيق ما ذكرناه فهو امر واقع
فلا مجال لهذا الوهم **فان قلت** لا نسلم انه اذا وجد سلسلة
غير متناهية تكون السلسلة المبتدية مما فوقها موجودة
لما تقرر في موضعه ان الاعداد مركبة من محض الوحدات لا من
الاعداد التي هي اقل منها كما اشتهر عن ارسطاطاليس انه كتب الى بعض
تلامذته لا تحسبن العشرة مركبة من اربعة وستة بل هي جميع
الوحدات التي هي مبلغها تسعة وما ذكره ارسطاطاليس مبني
على ان في العدد امرا زايدا على الوحدات هي بمنزلة الصورة وقد
صرح الرئيس في الاوسط الجرجاني بان كل عدد عبارة عن الوحدات
التي هي مبلغها بشرط انتفا وحدة اخرى وحينئذ يظهر عدم
تركب العدد من الاعداد التي هي اقل وما نقل عن ارسطو محمول
على ذلك وبالجملة يعني اعتبار امر اخر في العدد سوى الوحدات
بمنزلة الصورة له اولم يعتبر وكلامنا في السلسلة الموجودة وهي معروض
العدد لا العارض ولا المعروض مع العارض ولا شك انه اذا وجد

السلسلة

معروضا للثلاثة وجد معروض الاثنين بالضرورة فانه اذا وجد زيد
وعمرو وبكر فلابد ان يوجد زيد وعمرو ثم زيد وبكر وليس خارجا
عن زيد وعمرو وبكر ولا عينه فيكون داخلا فيه لا محالة فاذا وجد
المسكنة المبتدية من ب الي غير النهاية بالضرورة لا يقال ليس هناك السلسلة صح
الاحاد واحد او احدا واما الجمل فهي من اعتبار العقل لان من البين الذي
لا مرية فيه انه اذا وجد ا و ب كان هناك ثلاث موجودات متغايرة كان صح
بالذات احدها ا والثاني ب والثالث اب كيف وقد بين المحققون
كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول بهذا الوجه وهو انه يصدر
عنه وحده شي وعن الصادر الاول عنه شي اخر وعن مجموع المبدا والصادر
الاخر شي اخر الي اخر ما ذكره لئلا يستند الموجودات الخارجة الي
الامور الاعتبارية فلو لم يكن هناك الامر الثالث لم يكن لهذا الكلام الذي
ارتضاه جميع الافاضل والاذكيا وجه بل البرهان الذي ذكروه
في اثبات الواجب وعولوا عليه وهو انه لو تسلسل الممكنات الي غير
النهاية فالعلة المستقلة لهذا المجموع اما نفسه واما جزيه الي اخر
ما ذكره مبني علي ان المجموع موجود لكل واحد فان لكل واحد من الاحاد
علة مستقلة في السلسلة هي الواحد قبله ولكن الكلام في علة المجموع السلسلة صح
والذكي لا يشتبه عليه امثال ذلك اذا تمهد ذلك فنقول برهان
التطبيق يدل علي استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا كالنفوس
الناطقة فانه وان لم يكن بين احادها ترتب لكن يوجد فيها السلاسل
الغير المتناهية فان مجموع تلك النفوس موقوف علي ما هو اقل منه
بواحد وهو علي ما هو اقل منه بواحد وهكذا الي غير النهاية ولا شك
ان السلاسل المترتبة بمنزلة الاحاد المترتبة فان تكافيا من غير
تفاضل كان الجزء مساويا للكل وان انتهي السلاسل الموجودة في
الجزء فتلك السلاسل الموجودة في الكل ظهر انتهاء الجزء لانه قد وصل
الي حد ليس فوقه سلسلة غير متناهية فاما ان يكون فوقه جملة

اصلا

اصلا او يكون فوقه سلسلة متناهية وعلي التقديرين يلزم انتهاء
الجزء وهو يستلزم انتهاء الكل لانه لا يزيد عليه الا بواحد بل نقول
لابد ان يوجد في جملة النفوس الغير المتناهية واحد واثنان وثلاثة
وهكذا الي غير النهاية اي في معروضاتها وتلك المعروضات موجودة
في الخارج لا محالة وان لم يكن عوارضها من الواحد والاعداد موجودة
وتلك المعروضات مترتبة ترتبا طبيعيا لان الواحد متقدم علي
الاثنين والاثنين متقدم علي الثلاثة وهكذا فان زيدا وعمرا
جزء من زيد وعمرو وبكر وزيد وعمرو وبكر جزء من زيد وعمرو وبكر
وخالد وهكذا الي غاية النهاية كما مر تحقيقه فهناك سلسلة
مبتدية من الواحد مشتملة علي معدودات غير متناهية وكما ان
النفس الواحد موجود وان لم يكن عارضه اعني الوحدة موجودة
كذلك الاثنان من النفوس موجودا وان لم يكن مفهوم الاثنين
موجودا وكذا الثلاثة والاربعة الي ما لا يتناهي فيجري في التطبيق
بين معروضات تلك المراتب من الاعداد فظهر انه يلزم عليهم ان لا تكون
النفوس الناطقة غير متناهية ثم قد قيل في هذا المطلوب ان نفس
الابن متوقف علي نفس الاب المفيضة للقوة المولدية علي بدنه
وهكذا فكل نفس من النفوس متوقفة علي نفس ابيه فبين احادها
ترتيب بهذا الاحاد واجاب عنه بعض المحققين بان النفوس
بذلك الاعتبار وان كانت مترتبة لكن ترتبها باعتبار الابدان وهي
غير مجتمعة واقول لا يعجبني هذا الجواب لان النفوس مجتمعة
ولها ترتب باعتبار فيجري فيه التطبيق فان توسط البدن ليظهر الترتب
بين النفوس غير قادح في ترتب الامور الغير المجتمعة اذ حاصل هذا المقال
ان نفس كل ابن متوقف علي نفس ابيه وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية
مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان فاذا ثبت ترتب
النفوس الناطقة بواسطة الابدان فيطرح الابدان من البين ونتمسك بترتب

النفوس المتوالدة الي غير النهاية وان الرئيس قد صرح في الشفا
بانقراض الافراد الانسانية والحيوانات المتنفسة في القرانات
العظيمة المقتضية للطوفانات العامة قال ثم الانسان بالتوالد
ويكون ذلك الانسان مويد الخاصية يقدر بها علي استنباط الصنايع
التي يحتاج اليها بنو النوع فيخترعها وذكر شمس الدين السهروردي
في كتابه المسمي بشجرة الشجرة الالهية كيفية تولد هذا الانسان مفصلا
وذكر ان هذا الادم الذي ينسب اليه تنسب حدوثه بالتولد بل بالتوالد
وان التولدي سابق عليه بادوار اقول فعلي هذا لا يتوجه
هذا الايراد علي الفلاسفة اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية
غاية الامر انهم يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحد منها سلسلة
فيكون النوع عندهم قديما مع انتها سلسلة التوالد وقد علمت
من تضاعيف ما قررناه من عدم ورود النقض بمراتب الاعداد
الاعلي من يعرف بوجودها في الخارج واما المحققون القائلون
بانها امور اعتبارية فلا نقض عليهم لان العقل لا يقدر علي ملاحظة
المراتب الغير المتناهية مفصلا فينقطع التسلسل به بانقطاع
الاعتبار كما في ساير الاعتباريات المتكررة واعلم ان الرئيس
في الشفا استدل علي بطلان التسلسل في الامور المترتبة بانه
يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل واحد من الاحاد
علي هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية
فيلزم الوسط بدون الوسط وهو محال لان الوسط مضايف للطرف
والمتضايفان متكافيان في الوجود فيستحيل تحقق احدهما
بدون الاخر واقول فيه بحث اما اولا فالنقض بالحركة السرمدية
الفلكية التي يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم ما هو المتوسط
كما حققوه وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك متحقق
في صورة السما اذ كل واحد منها له اطراف اضافية وان كانت تلك

الاطراف

الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الي اطراف اعتبارية اخري واما ثانيا
فالحل بان يقال ان اريد بالطرف ما لا يكون طرفا بالاضافة الي شي
فلا نسلم ان الوسط مضايف للطرف بهذا المعني كما ان البنوة مضايف
للابوة ولا يقتضي ذلك ان يكون هناك ابوة لا يكون معروضها متصفا
بالبنوة لشخص اخر وان اريد الطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك
الطرف وسطا بالقياس الي اخر اولا فذلك متحقق ههنا بل نقول
عدم الانتها الي الطرف الذي لا يكون وسطا لازم بين النسبة في
الامور المترتبة بل يكاد يكون عينه فلا يتمشي الاستدلال به ولا
التنبيه به عليه علي فرض كونه بديهيا اذ ليس اعلي منه فان من
لا يتم بطلان ترتب الامور الغير المتناهية لا يتم ان لا بد لكل وسط من
طرف لا يكون وسطا اصلا ولو كان ذلك ظاهرا لم يعرض الخفا في بطلان
التسلسل واذا تحققت ما تلوناه عليك امكنك اقامة الدليل العقلي
علي حدوث العالم بابطال التسلسل مطلقا باحد الوجوه التي نستنبط
من مطاوي ما قدمناه ويمكن الاستدلال عليه بابطال ما ذكروه من
اسناد الحوادث الي الحركة السرمدية التي نستنبط من مطاوي ما
قدمناه ويمكن الاستدلال عليه بابطال ما ذكروه من اسناد الحوادث
الي الحركة السرمدية التي يقولون انها حالة ثابتة مستمرة للمتحرك
غير منقسمة بانقسام المسافة غير مستقر في حد من حدود المسافة
بل سببا له في تلك الحدود ويلزمها بحسب ذلك نسب مختلفة
واوضاع متخالفة فهي بحسب ذاتها المستمرة مستندة الي العلل
القديمة وبواسطة ما يلزمها من النسب والاوضاع المتعاقبة
مبدا للحوادث ووجه ابطاله ان تلك الاوضاع كالمتعاقبة كل سابق
منها معد للاحق والمعد يتوقف المعلول علي وجوده وعدمه
بعد وجوده فنسبة عدمه بعد وجوده لا يجوز ان يكون قديما وهو
ظاهر ولا الحادث السابق عليه بالاعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه الطاري

فان مجموعها علة وجود ذلك الحادث وانها تتم العلة التامة لوجود ذلك
الحادث فلا يكونان ولا شي منها لعدم ذلك الحادث فاذن لابد من حادث
اخر يستند اليه عدم الحادث السابق فاما ان يكون وجود شي اخر
خارج عن السلسلة فينتقل الكلام الى سبب حدوثه فان كان هو ايضا
امرا موجودا وهكذا لزم عند انتفاء كل وضع حادث حدوث امور مترتبة
مجتمعة الوجود غير متناهية وهو محال واما ان يكون زوال امر موجود
كان جزا من علة وجود ذلك الحادث حتى يكون انعدامه سببا لانعدامه
وينتقل الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لذلك الحادث علل موجودة غير
متناهية مترتبة وهو ايضا باطل والحاصل انه ان كان علة انعدام
الحادث حدوث موجود اخر وهكذا لزم حدوث امور مترتبة غير
متناهية دفعة وان كان زوال امر موجود وهكذا لزم ان يكون لذلك
الحادث اسباب موجودة مترتبة غير متناهية حتى يستند انعدام
كل حادث الى انعدام سببه وعلى التقديرين يلزم التسلسل المستحيل
اما على التقدير الاول فوقت انعدام الحادث واما على التقدير الثاني
فوقت وجود ذلك الحادث ولا يمكن الجواب عنه بان تلك الاوضاع المتعاقبة
امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا يحتاج الى علة وجود
او عدم فانا نعلم قطعا ان اتصاف شي اخر في نفس الامر يحتاج الى
علة سوا كان ذلك الوصف وجوديا في الخارج او لا ومن البين ان تلك
الاوضاع ليست من الامور التي يفرضها العقل بطريق الاختراع
كزوجية الثلث بل هي من صفات واقعية فيحتاج ثبوتها وانتفاؤها
الى علة قطعا ولا يمكن ايضا ان يجاب بان زوالها مستندة الى ذواتها
بعد اتصافها بالوجود حتى يكون وجودها علة لانعدامها بعده
لان الجزء الاخير من علة عدمها ان كان وجودها في ذلك الان لزم
عدمها في ان عدمها لامتناع تخلف المعلول عن تمام العلة وان كان
امرا اخر ينتقل الكلام اليه ولا يمكن ايضا ان يقال ان اتصافها بالوجود

الزماني

الزماني فلا يحتاج انعدامها بعد وجودها في الان الى علة لان هذا
الامتناع ان كان بالغير فلا بد له من علة ويلزم ما ذكرنا وان كان ذاتيا
لم تنفك الذات عن عدمها في ذلك الزمان فيلزم ان يكون قبل وجودها
متصفا بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف خال عن التحصيل
وهذا كما انه لا يمكن القول بان الحوادث يجب بها لذواتها الوجود في
وقت والعدم في وقت فينسد باب اثبات الصانع تعالى وذلك لانه
يلزم ان تكون الحوادث متصفة دايما بالوجود في ذلك السابق وبالعدم
في الوقت السابق على وجودها والوقت الذي بعد وجودها فيكون
في كل من الاوقات الثلاثة متصفا بالصفات الثلاث اعني الوجود في
وقت وجوده والعدم في الوقتين الاخيرين وذلك يستلزم اجتماع
الاوقات واجتماع الوجود والعدم وتفصيله ان الوقت ان كان قيدا
للمحمول حتى يكون الوجود والعدم في الاوقات الثلاثة لازما بالذات
من حيث هي لم تنفك الذات عن الاوصاف الثلاثة فيلزم الخلف المذكور
وان كان قيدا للموضوع لم يكن الاوصاف لازما للذات من حيث هي
بل لها بشرط فلا يكون بشي منها واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات
فيحتاج الى علة في وجودها وعدمها فاتقن ذلك ولعل الامام حجة الاسلام
رضي الله عنه اشار مجملا الى ما ذكرناه مفصلا حيث قال في الرد عليهم
ان الحركة الدورية التي هي مستند الحوادث حادثة او قديمة فان
كانت قديمة فكيف صارت مبدا الاول الحوادث وان كانت حادثة يحتاج
الى حادث اخر وتسلسل وقولكم انها من وجه يشبه القديم ومن
وجه يشبه الحادث فانها ثابتة متجددة اي هي ثابتة التجدد ومتجددة
الثبوت يرد عليه انها مبدا الحوادث من حيث انها ثابتة فكيف صدر
من ثابت متشابه الاجزاء شي في بعض الاحوال دون بعض وان كانت
من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب
اخر ويتسلسل هذا كلامه واورد عليه بعض الفضلا انهم لا يقولون

بوجود حادث فقط بل الحوادث المستندة الى الحركة لا اول لها اذ الاوضاع
الفلكية والاستعدادات المترتبة على الحركات غير متناهية عندهم فلا
يتوجه عليهم قوله وان كانت الحركة قديمة كيف صارت مبدا الاول الحوادث
وانت قوله كيف صارت مبدا الاول الحوادث مبني على ما تقرر عنده من
بطلان التسلسل مطلقا ولذلك اردفه بقوله وان كانت حادثة احتاجت
الى حادث اخر وتسلسل وقوله وقولكم الخ رد لما ذكرنا في النقض تفصيله
ان التجدد عبارة عن عدم الثبات ولا يتحقق ذلك الا بعدم بعد الوجود
اذ لولا ذلك لكان اما ثابتا واما معدوما بالكلية فلا يكون متجددا
وسبب الانعدام لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه لا باعتبار
وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار مجموعهما كما سبق فلا بد ان يستند
الى امر اخر حادث اما عدم شيء من اسبابه او وجود شيء من موانعه
وكلاهما مستلزم للتسلسل في الامور المجتمعة في الوجود المترتبة كما مر
مفصلا وتحرير الدليل على ما ذكره قدس سره ان الحركة الدورية
ان كانت بحسب ذاتها القديمة من غير توسط امر متجدد علة للحوادث
لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كانت بتوسط امر متجدد
لزم التسلسل في تجدد ذلك الامر لان التجدد انما يتحقق بالعدم بعد
الوجود فان استند عدمه لانتفاء علته وعدم علته الى انتفاء علته
وهكذا لزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده وان استند
الى وجود المانع لزم التسلسل في الموانع الموجودة ولما كان عدم كل سابق
عليه لوجود اللاحق كان التسلسل في الموانع تسلسلا في علل وجود
الحوادث فان وجود هذا الحادث متوقف على انتفاء الحادث السابق
عليه وانتفاؤه متوقف على وجود المانع عنه على هذا الفرض فيتوقف
وجود هذا الحادث على وجود المانع من وجود السابق وهكذا فيلزم
التسلسل في اسباب وجود كل حادث وهذا وجه اخر فان قلت انهم لا
يجوزون اسناد العدم الى امر موجود بل تقرر عندهم ان علة العدم

عدم

عدم علة الوجود وحينئذ يسقط هذا الشق اعني استنادهم عدم الحادث
الى وجود المانع فلا وجه الى ابطاله قلت لا باس بذكر سقوط العدة
استظهارا فان قلت لا نسلم ان وجود المانع سبب لانتفاء الشيء بل
سببه انتفاء علته ووجود المانع لا دخل له في العلية بل هو مقارن
للعلة ومقارن العلة لا يلزم ان يكون له دخل في العلية فاللازم على
تقدير استناد انعدام كل حادث الى عدم علته التسلسل في الاعدام
وهو غير محال انما المحال التسلسل في الامور الموجودة قلت
انتفاء علة الحادث اما ان يكون بانتفاء جزء موجود منها وهكذا فيلزم
التسلسل في الاجزاء الموجودة لعليته واما ان يكون بانتفاء المانع
وذلك يستلزم وجود مانع منه وهكذا الى غير النهاية فنقول
هذه الموانع وان لم تكن مترتبة بحسب ذواتها من حيث الوجود
لكنها مترتبة بحسب ازمنة حدوثها فان حدوث كل منها مقارن
لانتفاء الحادث السابق وحدوث الانتفاء اللاحق فيجري التطبيق
فيها فان كانت تلك الموانع منعدمة غير ثابتة نقلنا الكلام الى علل
انتفائها وهكذا فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية
من الحوادث المتصرمة الغير المتناهية وذلك مما لا يقولون به
ثم تلك الحوادث المتجددة لا بد لها على اصولهم من حامل او حوامل متناهية
او غير متناهية وعلى الاول يلزم ان يكون له حركات غير متناهية
وهي محال اذ الحركة لا تتحقق عندهم الا في اربع مقولات وليس لتلك
المقولات انواع او اصناف غير متناهية حتى تتحقق الحركات الغير
المتناهية فيها وعلى الثاني يلزم مثله وعلى الثالث يتسلسل يلزم
التسلسل ان كانت تلك الحوامل اجساما او نفوسا متعلقة بالابدان
فلا محيص الا ان تكون نفوسا مجردة لها حركات نفسانية وذلك مما
لا يقولون به بل لا يجوزونه على انا بينا بطلان النفوس الناطقة
الغير المتناهية كما سبق ولنرجع الى التعرض لمقدمات دليلهم على قدم

العالم فنقول في رده لىلهم طريقان الاول ان نختار من شقي الترديد
ان موثر العالم مستجمع في الازل لجميع شرائط التاثير قولهم فيلزم قدم
الاثر والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا لا نسلم
استحالته على الاطلاق بل اذا كان الموثر موجبا بالذات اما اذا كان مختارا
فيجوز ان تتعلق الارادة في الازل بوجود العالم فيما لا يزال اذ اثر المختار
انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل لم يوجد فيه فصدور
الحادث عن القديم المستجمع لجميع شرائط التاثير بل ربما كان صدور
القديم عن المختار محالا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون الاثر الصادر
عنه حادثا وان كان العناية وتعلقها ازليين فعليكم بيان امتناع هذا
فان قيل استحالة ما ذكر بينة اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد
الموجب لجميع شرائط الايجاب ولا موجد للموجب سواء كان الايجاب
بالذات او بالاختيار ضرورة انه لا شبهة في امتناع وجود حادث بدون
موجب فقبل وجود العالم اذا كان الارادة وتعلقها بالمراد موجودة
ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث
بعد ذلك هذا في غاية الاستحالة قلنا ان ادعيتم العلم باستحالة ما
ذكرنا بطريق النظر فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة للمتنازع
بتغيير بعض العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن الموثر المختار
مع استجماعه شرائط التاثير محال وهذا عين محل النزاع وان ادعيتم
العلم بها بطريق الضرورة فممنوع ودعوى الضرورة فيما خالفه كثيرون غير
محصورين غير مقبوله هكذا قال بعض الفضلاء واقول لا تخلو
من انه تحقق في الازل جميع ما لابد منه في وجود المراد ووجوبه اولا
وعلى الاول يلزم ازلية المراد لان الواجب لا يتخلف وجوده عن الوجوب
وعلى الثاني يحتاج الى امر حادث وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل
في الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة وهذه المقدمات باسرها لا
يتطرق اليه المنع والسؤال مجمل ما فصلنا وكان من قبيل اعادة الدعوى

بعبارة

بعبارة اخرى فما ذكره في معرض الجواب لا يغني عن الحق شيئا فالوجه
ان يقال ان اريد انه تحقق في الازل جميع ما لابد في وجوده ووجوبه
فيما لا يزال فنختار انه لم يتحقق وان اريد انه يتحقق في الازل جميع ما
لابد منه في وجوده ووجوبه فيما لا يزال فنختار انه قد تحقق ولا يلزم
منه ازلية المراد فان قيل هذا انما يتصور اذا كان للوقت وجود
حتى يمكن تعلق الارادة بوجود المراد في جزء من الوقت دون جزء آخر
اذ لو كان موهوما محضا لم يكن في اجزائه اختلاف فلم يتعين بعض
اجزائه بتعلق الارادة بوجوده فيه دون غيره قلنا اولا انا لا نسلم
ان هذا يقتضي ان يكون للوقت وجود كيف والزمان الممتد ايضا
عندكم لا وجود له في الخارج وانما يزعمون انه له راسما موجودا
بناء على ان العقل يحكم بان هذا الامر الممتد وان لم يوجد في الخارج لكنه
بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض له اجزاء بالفعل كان بعضها اليه
متقدما على بعض بحيث لا يتصور اجتماعها في الخارج ولو وجدت
وان يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج فار الذات
يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك كما يتخيل من
القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الجوالة خط مستدير
وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال المدخول فانا لا نسلم انه لا يكون
الامتداد كذلك ما لم يكن له راسم موجود بل كما يقول كما ان الوهم يتخيل
امتدادا مكانيا لا يتوقف عند حد معين ويتوهم وجود العالم في جزء
منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان بعض اجزائه متقدما
على بعض بحسب الوضع وبعضه متاخرا بحسبه من غير ان يكون
لهذا الامتداد منشا موجود في الخارج كذلك فكما لا يدل حكم العقل
بتقدم بعض الاجزاء على بعض في الامتداد المكاني على وجود منشاه كذلك
لا يدل حكمه بتقدم البعض على البعض في الامتداد الزماني على وجود
منشاه بل نقول تخيل الامتداد مركوز في فطرة الوهم حتى ان العقل

المشوب بالوهم يحكم بان هيهنا فضاء غير متناه وان العالم في حيز منه وكذلك
يحكم بان هيهنا زمانا غير متناه وان وجود العالم في جزء منه وكما انه ليس في
الواقع فوق العالم خلا وملا اذ لا فوق له ولا تحت فان الجهات انما تتحدد
بمحض العالم كذلك ليس في الواقع قبل العالم قبل ولا بعد وتقدم الواجب
تعالى على العالم ليس تقدما زمانيا فانه ليس في زمان وهم ايضا معترفون
بذلك فانهم يقولون ان المجرد ليس في الزمان بل في الدهر والدهر وعاء
الزمان ومحيط به وكما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني عدم
تناهيه كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه
فان الوقت انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزماني والتاخر الزماني
انما هو لاجزاء العالم الجسماني بعضها مع بعض واما سوى الاجسام
والجسمانيات فليس فيها تقدم وتاخر مكاني فكما انه ليس فوق المحدد
خلا ولا ملا بناء على انه لا فوق له كذلك ليس قبل العالم وجوده ولا عدمه
بناء على انه له قبل ولا يلزم من ذلك عدم تناهي الزمان كما لا يلزم من
الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير وهم
وحكم الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه
في المكان كذلك لا عبرة بحكمه في الزمان وهذا مسلك دقيق سلكه
بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام في بعض تصانيفه والشهرستاني
وعين القضاة وغيرهم من المتكلمين والصوفية واشار اليه في التجريد
فان قيل البعد المكاني لا يمكن لا تناهيه والقدر الذي يمكن منه
هو هذا الذي وجد فلهم ان يقولوا الامتداد الزماني ايضا عندنا لا يمكن
لا تناهيه وانما وجد منه القدر الممكن **فان قيل** تخصيص الزمان
بهذا المقدار لا بد له من علة فلهم ان يقولوا تخصيص العالم الجسماني
ليس بالمقدار ايضا كذلك فما يقولون به هناك نقول به هيهنا وانت
تعلم ان هذا الجواب لا يتوقف على نفي وجود الوقت مطلقا بل على نفي
وجوده قبل العالم الطريق الثاني في رد دليلهم ان نختار ان المؤثر ليس

في الازل

في الازل مستجمعا لجميع شرايط التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة
القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا ولم تتعلق القدرة بهذا النحو
من التعلق بايجاد العالم في الازل بل توخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها
الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل ذلك التعلق فيتم الشرايط فحدث العالم
فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان
يكون للزمان زمان يوجد فيه **قلنا** هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا
وليس كذلك بل هو امر موهوم كما مر وكونه موهوما لا ينافي بعض
ان يكون له دخل وجود العالم فان الامور الاعتبارية قد يكون له دخل
في الامور الخارجية كما في ارتفاع المانع والاعتبارات التي يجعلونها مخصصة
لصدور المعلولات الاول عن الواجب تعالى الى غير ذلك **فيل** وفيه
نظر اما اولا فلان الوقت ان كان موهوما محضا لم تختلف اجزاؤه
فتعلق القدرة الارادة بوجود العالم في جزء منه دون اخر ترجيح بلا مرجح
واجيب بان المتكلمين يجوزون الترجيح بلا مرجح ويتمسكون بالجايع
يختار احد الرغيفين والهارب احد الطريقين والممتنع عندهم الترجيح
بلا مرجح اعني ان يترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح اصلا حتى يمكن
انسداد باب اثبات الصانع واما الفاعل المختار فهم يجوزون ترجيحه
لاحد الطرفين بمحض الاختيار والارادة مع تساوي الطرفين عند قطع
النظر عن الاختيار فاذا انتقل الكلام الى تعلق الارادة والاختيار وقيل
هذا التعلق ان حدث بلا سبب لزم جواز حدوث العالم بلا سبب وهو
باطل قطعا وان حدث بالاختيار يتحقق هناك اختيار اخر متعلق بهذا
التعلق وهكذا الى غير النهاية وان حدث لعلة موجبة حادثة لزم
تسلسل العلل الموجبة الحادثة من جانب المبدا وهو بعينه مذهب
الفلاسفة وقد اجابت عنه بعض الفضلا بان التعلق ليس امرا موجودا
بل هو امر اعتباري عقلي ولا يلزم تساوي احكام الاعتباريات واحكام
الخارجيات فلا يلزم من امتناع وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع

التسلسل في الموجودات امتناعه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار
الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري
عما يقتضيه تخلف الموجود عن علته وقد يقال البديهة شاهدة
بان كل حادث وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه
بوقت حدوثه هذا كلامه **واقول** تفصيل هذا الجواب ان نختار
تارة حدوث التعلق من غير سبب ويمنع استلزامه جواز حدوث
العالم بلا سبب لان التعلق امر اعتباري ولا يلزم من جواز حدوث
امر اعتباري بلا سبب جواز حدوث الموجود بلا سبب واخرى ان حدوث
التعلق بالاختيار وحدوث الاختيار باختيار الاختيار وهكذا الى
غير النهاية ويمنع بطلان هذا التسلسل لانه في الامور الاعتبارية
واخرى يقال اختيار الاختيار عين الاختيار فلا تسلسل وانت خبير
بحال هذه الاجوبة اما الاول فلان رجحان الطرفين المتساويين
موجودا كان او اعتباريا من غير مرجح ممتنع بحكم البديهة فان
التساوي ينافي الرجحان والوقوع رجحان فما دام التساوي باقيا لا يتحقق
الرجحان فلا يتحقق الوقوع واما الثاني فان وجب كون اثر المختار
متاخرا عن الاختيار كما ذهب اليه اكثر المتكلمين فيلزم ان يكون بين
كل اختيار وحدوث الاختيار الذي هو متعلقه زمان او آن على
ما ذهبوا اليه من جواز تتالي الآنات فيلزم ان يعرض للواجب من
الازل الى وقت حدوث الحادث اختيارات متعاقبة غير متناهية
كلها يتعلق بوجود الحادث بالاختيار الذي يتعلق عقيبه الى ان
ينتهي الى الاختيار الذي يتعلق بوجود الحادث وان لم يجب ذلك بل جاز
مقارنته له كما هو مذهب المحققين المجوزين لكون اثر المختار قديما
فلا يجوز فيما نحن فيه ان يكون كل اختيار مقارنا لمتعلقه والا لزم قدم
العالم بل لا بد ان تكون تلك الاختيارات متعاقبة الى ان ينتهي
الى الاختيار المتعلق بايجاد العالم على نحو تعاقب الاوضاع المتناهية

الي

الى وجود الحادث على مذهب الفلاسفه ولا يلزم كونه تعالى محل
الحوادث لان تلك الاختيارات امور اعتبارية اضافية ولا محذور
في اتصافه تعالى بالاضافيات الغير الازلية فان له تعالى بالاضافة
الى كل حادث له نسبة واما الثالث اعني كون اختيار الاختيار عينه
فكلام خال لان كل اختيار فهو مرجح للاختيار الذي هو متعلقه
فاذا كان نفسه كان مترجحا بنفسه فيعود الى الجواب الاول
اعني حدوث الاختيار من غير سبب ولا يخفى بطلانه وايضا لا يمكن
ان تكون الاختيارات المتعاقبة بعضها نفس بعض بديهة
وكيف يتقدم الشيء على نفسه بالزمان فافهم وما يقال ان الارادة
صفة من شانها ترجيح احد المقدورين على الاخر من غير مرجح بناء
على ان كل احد يجد من نفسه ان له صفة من شانها ترجيح احد طرفي
مقدوره من قيامه وقعوده وسائر حركاته وسكناته من غير
داعية في كل جزء من جزئياتها ويعلم انه اذا غلبه عطش مفرط
او قصده سبع فحضر عنده اناءان او عن له طريقان متساويان
في الانحاء فانه لم يتوقف عن مباشرة احدهما عن الاطلاع على المرجح
فيه حتى يؤدي الى هلاكه بل يختار احدهما من غير شعور بوجه رجحان
فيه على الاخر ولا يعلل ترجيح هذه الصفة لاحد الطرفين بشيء ولا
يقال لم تعلقت الارادة بهذا الطريق دون الطريق الاخر مع تساويهما
في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل الايجاب الذاتي ولا يقال لم اوجب
الموجب هذا دون ذاك بل لو كانت مما يجري فيه التعليل والسوال
المذكور ما كانت ارادة بل ماهية اخرى كما ذكره بعض الافاضل
لا يجدي نفعا لما ذكرنا من انه اذا سلم تساوي تعلق الارادة بالطرفين
فلا محالة لا بد من مرجح يرجح تعلقه باحد الطرفين على الاخر فان الوقوع
رجحان وهو ينافي التساوي كما مر وما ذكره من قياس الاختيار
على الايجاب في عدم الاسناد الى السبب ليس بشيء فان الايجاب عبارة

عن الاقتضاء ولا يلزم ينتهي الى ما يكون مقتضيا لذاته و ينتهي اليه
السؤال بل فنسبة الايجاب الى احد الطرفين ليست مساوية بالنسبة
الى الاخر حتى يجري فيه السؤال بخلاف الاختيار فان تعلقه بكلا الطرفين
ممكن اذ لو امتنع تعلقه باحدهما لم يتحقق الاختيار بالمعنى الذي
يثبته المتكلمون وهو انه يصح منه الفعل و الترك فقوله لم اوجب
الموجب هذا دون ذاك ولا يجري مثله في الاختيار وبعد تسليم جواز
تعلقه بالطرفين بل الوجه ان يقال تعلق الارادة باحد الطرفين
يترجح في الواجب لوجوده وحكمته ولا يقدح ذلك في كونه تعالى فاعلا
بالاختيار وكونه بحيث يصح منه الفعل و الترك فانه لا يصح منه الفعل
و الترك نظرا الى ذاته وذات الممكن وان تعين احد الطرفين نظرا الى حكمته
و الوجوب بسبب الاختيار لا ينافي الاختيار بل يستلزمه و هذا
كما ان العاقل يستحيل منه ما دام عاقلا ان لا يغمض عينيه لتقريب
ابرة من عينه بقصد الغرز فيها ومع ذلك ان هذا الاغماض انما يصدر عنه
بالاختيار

الوجه الثاني من وجوه استدلالهم

على قدم العالم مبني على وجود الزمان وقدمه فقد استدلوا عليه بوجهين
اما وجوده فقد استدلوا عليه بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة
معينة بقدر من السرعة و البطؤ و اخرى في تلك المسافة بذلك القدر
من السرعة فان توافقا في الاخذ و الترك بان ابتدانا معا وانتهينا
معا فلا محالة يقطعان المسافة معا وان تخالفا في الاخذ و الترك
وكان احدهما ابطأ فانه يقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها
امكان قطع مسافة اقل منه ببطؤ معين و بين اخذ السريعة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة اقل منه ببطؤ معين و بين اخذ السريعة
الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزءا من ذلك
الامكان فهناك امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع

فيه الحركة و تتفاوت بتفاوته حتى ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون
قبوله اياه بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان و هو مرادنا من
الزمان فيكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا للزيادة
و النقصان و ليس هو نفس السرعة و البطؤ اذ المتساويان في
السرعة قد يتفاوتان في ذلك الامر المقداري و بالعكس ولا امتداد
المسافة لان المتساويين في امتداد المسافة قد يتفاوتان في هذا
الامكان لاختلافهما في السرعة و البطؤ وبالعكس الثاني من الوجهين
اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان ان تقدم الاب على الابن
ضروري فان الابن انما تولد بعد الاب فاذا اعتبر الاب من حيث
انه كان طفلا مثلا كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه
مقارن لوجود الابن كان معه و ليس ذلك التقدم نفس ذات
الاب لانه امر اضافي اعتباري و ليس ذات الاب كذلك ولا عبرة من
صفات الاب ولا ذات الابن ولا صفاته فهو امر اضافي زيد عليه
فلا بد له من محل موجود يكون معروضا له بالذات و هو الزمان
و الجواب عن الوجه الاول ان تلك الامكانات امور اعتبارية لا وجود
لها في الخارج الاول ان تلك الامكانات التي لا تكون الا بموجود
خارجي ثم ان سلم ذلك فلا نسلم انه يقتضي محلا يعرض له بالذات بمعنى انه
يستحيل انفكاكه عنه و عن الوجه الثاني ان يمنع هذه المقدمة
ايضا وحينئذ فلم لا يجوز ان يكون محل ذات الاب بل نقول هو من
الاعتبارات العارضة لذات الاب بل بشرايط مخصوصة كما ان القيام
و القعود وغيرهما من صفات الاب امور عارضة له من غير ان
يكون هناك امر يكون معروضا لتلك الصفات بهذا المعنى وتلخيصه
انه ان اريد بالمعروض بالذات ما يكون موصوفا به حقيقة فلا نم
انه ليس ذات الابن و ان اريد به ما يستحيل انفكاك الوصف عنه
فلا نسلم انه لا بد له من معروض بالذات بهذا المعنى ثم انهم بعد استدلالهم

بوجود الزمان استدلوا علي قدمه بانه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا
علي وجوده سبقا لا يجامع فيه السابق اللاحق وهذا السبق لا يكون
الا زمانيا فيكون الزمان موجودا علي تقدير عدمه وقد سبق
الجواب عنه في طي الكلام علي الحجة الاولي فلا حاجة الي الاعادة

هف م

الوجه الثالث من وجوه دلايلهم

علي قدم العالم وهو ان العالم ممكن في الوجود في الازل والا لزم الانقلاب
من الامتناع الذاتي الي الامكان الذاتي وهو محال بالضرورة وقدرة الباري
تعالي ازلية بالاتفاق فلو كان العالم حادثا لزم ترك الجود وهو
افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات علي الممكنات مدة غير
متناهية وهو محال علي الجواد الحق الكريم المطلق والجواب عنه ان
قولكم ممكن الوجود في الازل ان اردتم به انه يمكن له الوجود الازلي
علي ان يكون قولكم في الازل متعلقا بالوجود فممنوع لجواز ان يكون
وجوده في الازل ممتنعا وان اردتم به ان امكان وجوده في الجملة مستمر
في الازل علي ان يكون متعلقا بالامكان فمسلم ولا يجوز ان يكون وجود
العالم في الازل ممكنا لجواز ان يكون وجوده في الازل مستحيلا مع انه
في الازل متصف بامكان وجوده فيما لا يزال وهذا انما يفيد ازلية
الامكان لا تستلزم امكان الازلية وما قيل في اثبات الاستلزام ان
امكانه اذا كان في الازل لم يكن هو في ذاته ما نعا من قبول الوجود
في شي من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك
الاجزا فاذا نظر الي ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود
في شي منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل وصفا ايضا
فجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزا الازل بالنظر الي ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان
الازلية صحيح الي قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شي منها فانه
ان اراد ان ذاته لا تمنع في شي من اجزا الازل من الاتصاف بالوجود

في الجملة ١٢

في الجملة بان يكون قوله في شي منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه
انه لا يمتنع في شي من اجزا الازل عن الوجود بحده فهو بعينه ازلية
الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان
الازلية وان اراد ان ذاته لا تمنع من الوجود في شي من اجزا الازل
بان يكون قوله في شي منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة علي المطلوب ولو سلم ان وجوده في كل
جزء من اجزا الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي ممكنا
وليت شعري كيف صدر هذا الكلام من هذا المحقق الامام مع ان من
الموجودات الممكنة ما هو آني الوجود كبعض من الحروف ومع
تصريحه في مواضع من كتبه بان هيئة الزمان تقتضي لذاتها عدم
اجتماع اجزائها وتقدم بعضها علي بعض اذ بنا علي هذا يلزم امكان
وجود كل من تلك الاجزاء في الازل نظرا الي ذاته فان قيل ان الكلام
في الامور الممكنة الوجود في الخارج واجزاء الزمان ليست ممكنة
الوجود بل انما توجد في الخيال كما تقرر عندهم قلنا الدليل الذي
ذكرتم جار في امكان هذا النحو من الوجود وان لم يكن وجودا خارجيا
كما لا يخفي علي الفطن هذا وربما يجاب عن هذا الوجه بانا لا نسلم امتناع
ترك الجود مدة لا نتناهي فان المبدا عندنا فاعل مختار لا غرض لفعله
بل يفعل ما يشا ويحكم ما يريد وفعله تعالي لا يخلو عن حكم ومصالح
ومن وجوه الحكمة الظاهرة في عدم ايجاد العالم في الازل استيثاره
تعالي بالقدم الزماني ليظهر توحده بالبقا ازلا وابدا من غير شريك فيه

الوجه الرابع من وجوه استدلالهم

علي قدم العالم وهو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قديمة
لكانت مسبوقة بمادة اخري ويتسلسل والجواب ان هذا مما لا يكاد
يتم فان دلايل وجود الهيولي مقدوحة موجوده مفصله في كتب
القوم وتصانيفنا وقولهم ان حدوث الشي لا عن شي محال مما لا دليل عليه

ودعوى البداية فيه ممنوعة غاية الامر انا عاجزون عن احداث الشي
لا عن شي لان ذلك من خواص القدرة الالهية الازلية العالية على جميع
الممكنات بحيث لا يابى عن اطاعتها شي من الاشيا انما امره اذا اراد شيا
ان يقول له كن فيكون فان سياق الاية بظاهرها تدل على انه لا يتوقف
ايجاده لشي من الاشيا على ما عدا الامر الالهي والحيوان ما اطلع عليه
الفلاسفة المتقدمون وعولوا عليه في حدوث الممكنات هو النهج
المتعارف المشهور واما الامور النادرة التي لا تتكرر الا في المدة المديدة
من خوارق العادات وغيرها فلم يتضح عندهم حق الانضاح وقد اشار
الي جمتها الرئيس في مقامات العارفين من الاشارات ثم لا يذهب
عليك انه اذا ظهر الخلل في دلايل قدم العالم وثبت بالتواتر اخبار
الانبيا عليهم السلام الذين هم صفوة البرايا بحدوثه واجماع اهل الملل
على ذلك وقد نطق به الوحي الالهي على وجه لا يقبل التاويل الا بوجه
بعيد تابوا عنه الطباع السليمة والاذهان المستقيمة فلا محيص
عن اتباع الانبيا عليهم السلام في ذلك والاخذ بقولهم كيف والفلاسفة
ينسبون انفسهم اليهم ويبنون اصول مقالاتهم على ما يزعمون انه ماخوذ
منهم واساطينهم ينتمون فاذا تقليد هولاء الاعاظم الذين اصطفاهم
الله وبعثهم لتكميل العباد وارشادهم الي مصالح المعاش والمعاد
وقد اذعن لكمالهم الفلاسفة اولى واحرى عن تقليد الفلاسفة
الذين هم معترفون برجحان الانبيا عليهم السلام ويتبركون بالانتساب
اليهم ومن العجب العجاب ان بعض الهمج من المتفلسفة يتمادون
في غيهم ويقولون ان كلام الانبيا مؤول ولم يريد وانه طمع مع انا نعلم
انه قد يطلق القران المجيد في اكثر المطالب الاعتقادية بوجه لا يقبل
التاويل اصلا كما قال الامام الرازي لا يمكن الجمع بين الايمان بما جا به
رسول الله صلى الله عليه وسلم وانكار الحشر الجسماني فانه قد وقع في
مواضع من القران المجيد التصريح به بحيث لا يقبل التاويل اصلا

اقول

اقول ولا يمكننا الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني ايضا لان النفوس
الناطقة لو كانت متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم العالم على ما ذهبوا
اليه امتنع الحشر الجسماني عليه اذ لا بد في حشرهم جميعا من ابدان غير
متناهية وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم التاويلات يتمحلونها في كلام
الانبيا عليهم السلام عسى ان يتابى مثلها في كلام الفلاسفة بل اكثر تلك
التاويلات من قبيل المكابرات السوفسطائية فانا نعلم قطعا ان
المراد من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة هي معانيها المتعارفة
عند اهل اللسان فانا لا نشك في ان من يخاطبنا بالاستفسار عن مسئلة
الجزء الذي لا يتجزى لا يريد بذلك الاستفسار عن حال زيد في قيامه
وقعوده مثلا كذلك لا نشك في ان المراد من قوله تعالى من يحيي العظام
وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم هو هذه
المعاني الظاهرة لا معنى اخر من احوال المعاد الروحاني الذي يقول به
الفلاسفة وبالجملة فنصوص الكتاب يجب الحمل على ظاهرها ما لم يمنع
منه مانع قوي من برهان عقلي او قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر
والنجا وزعن هذا المنهج غي وضلال واستلزامه طريق اهل الكمال
رزقنا الاعتصام بهذه العروة الوثقى وثبتنا على وجه الاستقامة
والهدى بحق محمد المصطفى واله وصحبه مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى ومجاديح
التقى

المسالة الخامسة من الطب

اتفق الاطبا والحكما على ان اعدل الامزجة واقربها الي الاعتدال الحقيقي
مزاج الانسان وفيه اشكال وذلك لان خروج مزاج الانسان عن الاعتدال
الحقيقي ان كان لغلبة الحرارة كان فيما هو ابرد منه ما هو اقرب منه
الي الاعتدال الحقيقي وان كان لغلبة البرودة كان فيما هو اسخن منه
وان كان لغلبة الحرارة والرطوبة معا كان الاقرب فيما هو ابرد وايبس
وقس عليه الاقسام الثلاثة اعني ما اذا كان خروجه لغلبة الحرارة
واليبوسة او لغلبة البرودة والرطوبة او اليبوسة ولا شك انه يوجد

من الانواع الاخر من الحيوانات وغيرها ما هو اسخن وارطب من الانسان
وما هو اسخن وايبس منه وما هو ابرد وارطب وما هو ابرد وايبس
ولذلك اذا تناوله الانسان يظهر منه هذه الكيفيات والجواب ان
الوارد على بدن الانسان اذا كان دوا فانما يوثر فيه باحداث الكيفية
بعد تاثير الطبيعة فيه وان كان غذا فكذلك مع انه لا شي من الغذا
يصير تاثيره جزءا للمغتذي بل تاخذ الطبيعة منه ما يصلح للتغذية
وتنفي منه اجزا فضلية تندفع بطريق البول والبراز والعرق
وغيرها فهذه الكيفيات انما تحصل في المزاج الانساني بسبب تاثير
الطبيعة في الغذا او الدوا فهي تحصل من ازدواجها وليس ذلك الغذا
والدوا على المزاج الذي يحصل للانسان بعد تناولهما وذلك ظاهر جدا
كيف ولو كان هذا المزاج حاصلا لهما لكان في عرض المزاج النوع الانساني
فكانا من افراد الانسان فان الصورة هي النفس الفائضة على الممتزج
انما يتبع المزاج على قواعدهم فاندفع الاشكال هكذا قيل **واقول**
فيه نظر فان هذا الدوا والغذا قبل وروده على بدن الانسان بل كل
نوع من انواع المركبات له مزاج فذلك المزاج ان كان من مراتب عرض
المزاج الانساني لم يكن المزاج الانساني اقرب الى الاعتدال من سائر
الامزجة لاشتراك غيره معه الى الانسان بل يلزم ان يكون انسانا على
قواعدهم هف فلا بد ان يكون احر او ابرد او ارطب او ابرد وايبس
بالنسبة الى مزاج الانسان فيبقى الاشكال **فالوجه في الجواب**
ان يقال الخروج عن الاعتدال عبارة عن التفاوت بين مقادير الكيفيات
وعدم كونها على حد التساوي فكلما كان التساوي اكثر كان ابعد عن
الاعتدال مثلا التفاوت بين عشرة وتسعة اعشار اقل من التفاوت
بين نصف عشرة وعشرين فاذا فرضنا ان كيفيات مزاج الانسان
على النسبة الاولى ونسبة غيره على النسبة الثانية او نسبة اخرى
يكون التفاوت فيها اكثر كان ابعد عن الاعتدال الحقيقي مما هو ازيد

اخرى

في احدى الكيفيات من مزاج الانسان كان ابعد عن الاعتدال ولا دخل
في ذلك للجواب المذكور نعم لو قيل ان هناك اغذية وادوية معتدلة
بالنسبة الى بدن الانسان فيلزم ان يكون مشاركا للانسان في المزاج كان
الجواب ما ذكرنا فتامل والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

المسئلة السادسة من التفسير

قوله تعالى ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين
يقتضي بظاهره دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الاخبار
والاثار وسائر الادلة خلافه **واجاب بعض المفسرين** بان
ذلك لا يقتضي دخول الكل بل ما يملأ به جهنم كما اذا قلت ملأت الكيس
من الدراهم لا يقتضي دخول كل الدراهم في الكيس ولا يخفى ما فيه فانه
نظير ان يقول ملأت الكيس من جميع الدراهم فانه بظاهره يقتضي دخول
جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام فيه والحق في الجواب ان يقال
المراد بلفظ اجمعين هو تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول جميع
الافراد كما اذا قلت ملأت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي
ذلك الا ان يكون فيه شي من كل من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد
الطعام وكذلك امتلأت المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي
ذلك ان يكون في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون فيه من كل صنف
فرد وذلك ظاهر وعلى هذا تظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على
اليهود وغيرهم ممن زعم انهم لا يدخلون في النار

المسئلة السابعة من الهندسة

قد برهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية
الحادثة من الدائرة والخط المماس لها احد من جميع الزوايا الحادة
المستقيمة الخطين فلا محالة تكون الزاوية الحادثة من قطر الدائرة

ومتعرها اعظم من جميع الزوايا المنفرجة المستقيمة الخطين
لانها تتم الزاوية الاولى من قايمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس
الي مركز الدايرة عمود علي الخط المماس كما برهن عليه في هذه المقالة
ويلزم من ذلك انه اذا حرك القطر من طرف المركز ادني حركة مع
ثبات نقطة التماس تصير الزاوية الحادثة من القطر بعد الحركة
والدايرة اعظم من قايمة من غير ان يصير مثل القايمة لانا اي قدر يتحرك
ينضاف الي تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية
الحاصلة من الدايرة والخط المماس التي كانت متممة للزاوية الحاصلة
من الدايرة والقطر الي قايمة فيكون مجموعها اعظم من قايمة فيلزم ان
يصير مساويا له وهذا هو الطفرة وهذا الاشكال مما لم يصل الناس
احد من الفضلا والاذكيا حله **واقول** قد تحقق من المحققين ان
الزاوية من الكيفيات المختصة بالكميات وليس كما بالذات بل الكم بالذات
هو السطح الذي معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه
الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه واما الزاوية
القايمة فكيفية مخصوصة لا توجد في هذه الحركات كما انه لا يوجد في
الحركة من بعض الكيفيات الي بعض منه الكيفيات مثلا لا يوجد الصفرة
في الحركة من الفستقية الي السواد والبياض وفي الطعوم لا يوجد العفوصة
في الحركة من الحموضة الي الحلاوة والمرارة والحاصل ان الطفرة
انما يلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد علي المقدار الاكبر من غير
ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد علي السطح الاعظم منه الا
بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا بالذات بل هي من الكيفيات
العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع الحركات الكيفية
كما مر من الامثلة

وهي صر

المسألة الثامنة من الهيئة

ذكروا في حل بعض اشكالات فلك القمر وغيره انه يحصل حركة كرة فيها

قطرها

115

قطرها يساوي نصف الكرة الاولى وحركة المحاطة ضعف حركة المحيطة
فينزل الكوكب ويصعد علي قطر من اقطار الكرة المحيطة وقال
العلامة قطب المحققين في التحفة ان من يثبت بين كل حركتين مستقيمتين
سكونا لا يجوز ذلك اذ يلزم السكون علي الفلكيات وقد قال ايضا
انهم ذكروا ان ما فيه مبدا ميل مستدير ليس فيه مبدا ميل مستقيم
واقول كلاهما مدفوع لان مدار السكون بين الحركتين علي تخالف
الميلين المستقيمين وليس في هذه الصورة ميلان مستقيمان
صاعد وهابط بل يحدث الحركة المستقيمة من تركب الحركتين
المستديرتين وظهر من ذلك اندفاع الثاني ايضا

المسألة التاسعة من المنطق

استدل الرئيس في الشفا علي ان التصور لا يفيد التصديق بانه ان
كان هذا المفرد المتصور سواء كان موجودا او لا مفيدا للتصديق
فهو ليس موجبا له لان ما لا يختلف حال الشي بوجوده وعدمه فهو ليس
علة له وان كان لوجوده مدخل في الافادة فلا يكون مفردا بل قضية
واقول فيه بحث اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان
المقدمات جارية فيها واما ثانيا فلا نقول هذا المفرد لوجوده الذهني
ربما يفيد التصديق من غير ان يصدق بوجوده فيه كما في افادته
التصور بعينه فظهر ان ما ذكره مغالطة ومثل ذلك غريب من مثله
والله تعالى اعلم

المسألة العاشرة من الارثماطيقي

والثلث ح

العدد اما تام وهو ما يكون جميع كسوره مساويا له كالستة فان
اجزايه وهي السدس والثلث والنصف مساوية له واما زايد كاثني عشر
فان اجزايه تزيد عليه واما ناقص وهو ما اجزايه اقل منه كسبعة مثلا

فانه ليس له الا السبع وقد نظمت قاعدة في تحصيل العدد فقلت
حق باسد فرد اول • ضعف زوج الزوج ثم واحد •
بود مضروب اسان تام • ورني ناقص وزايد •
ومعناه انه يوخذ زوج الزوج وهو ما لا ينقسم الي الافراد حتي ينتهي
الي الواحد كالاثنين في المثال المذكور وتضعف تصير اربعة مثلا
ويسقط منه واحد حتي يصير ثلاثة فهو فرد اول لانه لا يعده شي
سوي الواحد فرد اخر وهو المراد بالفرد الاول فتضرب الثلاثة في
الاثنين الذي هو زوج الزوج فيصير ستة وهو العدد التام
وقس عليه مثلا وهو نا خذ الاربعة وهو زوج الزوج وتضعفه
حتي يصير ثمانية واسقطنا منه واحدا حتي يصير سبعة وهو فرد
اول اذ لا يعده سوي الواحد فتضربه في الاربعة تصير ثمانية
وعشرين وهو عدد تام ايضا ومن خواص العدد التام انه لا يوجد
في كل مرتبة من الاحاد والعشرات وما فوقها الا واحد مثلا لا يوجد
في مرتبة الاحاد الا الستة وفي مرتبة العشرات الا الثمانية
والعشرين وقس عليه واستخرج بهذه القاعدة العدد التام
في المراتب الاخر **تذييل** ثم اني رايت ان اذيل هذه الرسالة
بلطايف تنبني علي قواعد بعضها رياضية وبعضها مناسبات
استنبطها الحكما الالهيون والعرفا المتفطنون من اهل الاذواق
العالية والحكم المتعالية منها انهم ذكروا ان الاعداد
المتحابة كل عددين تكون كسور كل منهما تساوي الاخر مثل ماتين
وعشرين وماتين واربعة وثمانين فان كسور كل منهما يساوي
الاخر ولا محالة يكون احدهما زايدا والاخر ناقصا والعدد الزايد
وهو ٢٢٠ في هذا المثال يسمي عدد المحب والعدد الناقص ٢٨٤
في هذا المثال يسمي عدد المحبوب وطريق استخراج هذين العددين
هو ان تاخذ زوج الزوج كالاربعة في هذا المثال ويزاد عليه واحد

فيصير

فيصير خمسة ثم تضرب الخمسة في زوج الزوج السابق عليه وهو
الاثنان في هذا المثال تصير عشرة فيزاد عليه واحد فيصير
احد عشر تضربه في الخمسة فتصير ٥٥ ثم تضرب هذا في الاربعة
فيصير ماتين وعشرين وهو عدد المحب تجمع الخمسة مع احد
عشر تصير ستة عشر يضرب في الاربعة تصير اربعة وستين
تضمه الي عدد المحب يصير ٢٨٤ وهو عدد المحبوب وهذان
العددان لا يوجدان في مرتبة الاحاد والعشرات فابتدا وجودهما
من مرتبة الماات ثم يوجد في غيرها من المراتب ولا يوجد في كل مرتبة
الا متحابان فقط ويشترط في تحصيله ان يكون الحاصل من زيادة واحد
علي زوج الزوج فردا اول وكذا الحاصل من زيادة الواحد علي مضروب
هذا الفرد الاول في زوج الزوج السابق كاحد عشر في المثال وتفسير
ذلك مذكور في الارثماطيقي **ثم انهم** ذكروا انه اذا كان عند انسان
خاتم او لوح من فضة او ذهب او غيرهما وذكر فيه مربع وفقه
٢٢٠ وعند اخر خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع وفقه ٢٨٤
فان من عنده المربع الثاني يحب من عنده المربع الاول ويميل اليه
بل ذكر افلاطون انه اذا اتفق ان يكون عند احد العدد الاقل
من اي جنس كان وعند اخر العدد الاكثر من ذلك الجنس تقع المحبة
بينهما بهذا الطريق والسر في تعيين العدد الاقل للمحب انه انقص
من المحبوب من حيث انه محتاج اليه ومشتاق اليه فيناسب المحب
الانقص والمحبوب الاكثر **وقد قلت في التعمية عن اسم
ركن هذا المعمي**
• كروا فضا ارخواص اعداد • بكشاي نخلت اين معما •
• اول عدد محب بدست ار • عدد محب سعترا •
المراد بعدد المحب المذكور اولا هو اقل العددين المتحابين المذكورين
وهو رك وبعدد المحب المذكور ثانيا هو عدد لفظ المحب بحساب الجمل

وهو ثم انه ذكر بعض العرفا الظرفا المشرفا ان جذب
المغناطيس للحديد مستند الي كون مزاجها علي نسبة الاعداد
المتحابة وكون مزاج احدهما علي اقل العددين ومزاج الاخر علي
اكثرهما واقول هذا خيال لطيف لكن لا تساعده التجربة
فانا قد شاهدنا ان المغناطيس تجذب المغناطيس الاخر وقد
كان عندنا قطعة فقطعناها قطعا مختلفة وشاهدنا ان
القطعة الصغيرة تنجذب الي القطعة الكبيرة والقطعتان
المتساويتان ينجذب كل منهما الي الاخر وهذا يقتضي ان لا يكون
الامر كما ذكره فان اجزا المغناطيس الواحد تجذب بعضها بعضا
ولا اختلاف بينها بحسب المزاج ولئن توهم انه ربما كان الاجزا
الصغيرة المتمازجة في الصغر والكبر علي تلك النسبة فذلك
مندفع بان الصغيرة علي اي حد كانت من الصغر تنجذب الي الكبيرة
ولو كان الامر كما توهم لم يستمر الحكم في جميع مراتب الصغر وايضا
القطعتان المتساويتان في اجزا العناصر فما وجدنا تجاذب
كل منهما الي الاخر ولو كان العددان المتساويان متحابين هذه
الخاصية لم تكن هذه الخاصية مخصوصة بالاعداد المتحابة
بل كانت خاصية العددين المتساويين ثم لم يكن لتعيين عدد
الاقل للمحب والعدد الاكثر للمحبوب فايدة فليتدبر والله الموفق
ومنها ان العرفا الراسخين في معرفة الحقايق واستكشافها
بالذوق الرايق والحدس الفايق راوا بعين بصيرتهم ان
مراتب الاعداد منطبقة علي مراتب العوالم وانها مراة لحقايق
الاشيا حتي انه لو وفق احد للاطلاع علي جميع خواصها واحوالها
انكشف عليه احوال الموجودات حتي الحوادث الماضية والاتية
وكما ينقل عن اساطين الكشف والتحقيق في ذلك كثير شايع خصوصا
ما يروي عن الامام الذي هو بالحق ناطق ابو عبد الله جعفر الصادق

وغيره

وغيره من علما اهل بيت النبوة وعن غيرهم من ايمة الكشف والتحقيق
مثل الشيخين الامامين محيي الحق والدين محمد الاعرابي الطائي
وسعد الحق والدين محمد الحموي فمما نقل في هذا الباب ان بعض
المغاربة قد استنبط من قوله تعالي اذا زلزلت الارض زلزالها
ان يقع في سنة اثنين وسبعماية وهو عدد لفظ اذا زلزلت
وكان الامر كذلك ووقع في تلك السنة زلزلة عظيمة
واستنبط بعض من له قدم في هذه المعرفة من لفظ
شاه رخ ان مسماه يصير ملكا في سنة ثمانماية وكان الامر
كذلك وقد دون بعض المتاخرين من اهل الذوق الكامل في
هذا الباب كتبا ورسايل وادرج فيها كثيرا من لطايف
المعارف وقد ذكروا ان عدد التسعة بمنزلة ادم
وعدد الخمسة بمنزلة حوا وان قوله تعالي طه اشارة
الي ادم وحوا وذلك لان الحاصل من جميع الاعداد
من الواحد الي التسعة علي النظم الطبيعي خمس واربعون
وهو عدد ادم واذا جمع الي الخمسة كذلك يصير مجموعها ..... خمسة م
عشر وهو عدد حوا ولما كانت حوا خلقت من ضلع
الايسر لادم كذلك عدده وهو خمسة عشر تحصل
من تفصيل الخمسة الي اجزائها والخمسة هو الضلع
الايسر لخمسة واربعين لان خمسة واربعين اذا وضع
في مربع الثلاثة في الثلاثة يكون كل واحد من اضلاع
هذه المربع خمسة عشر وانه يظهر في ضلع من اضلاعه
حوا بالضرورة كما لا يخفي علي من له خبرة بالاوفاق
وهو عدد حوا واقول في كلا الوجهين خدشة فلا م
اما الاول فلان كل ضلع من المربع المذكور خمسة عشر معني
لتخصيص ذلك بالضلع الايسر علي ان ذلك يقتضي ان يكون الضلع

نفس حوا الا ان حوا خلقت من ضلع وأما الثاني فلما ذكر في
العلاوة فالاولى ان يقال ان الخمسة والاربعين
حاصل ضرب الخمسة في التسعة واطراف الضرب يسمى في
اصطلاح الحساب اضلاعا فللخمسة والاربعين ضلعان
التسعة والخمسة والخمسة اقل الضلعين فهو اصغرهما
هذا وقد قلت في التعمية عن اسم ظاهر بيتا
مشتملا على هذه المعاني وهو هذا

كرا دمي فهم كني اعدا • معلوم كني حقيقة اشيا را •
حون ادم وحوا عددا سي • در مرتبه سوم به سر بابا را •

الطاق الها يخرجان عن مصراع الثالث كما علم مما سبق
والباء اذا وقع في المرتبة الثالثة وهو مرتبة المات مار
اد في قوله بابا را لطيفه وابهام لا يخفى على الفطن
هذا احزما قصدت ايراده في هذه الرسالة فجعلته انموذجا
لتلك العلوم • فلينظر فيها الاذكيا بعين الارتضا مجانبا
للعناد والمراء وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

وحسبنا الله ونعم الوكيل •
وصلى الله على سيدنا •
محمد وعلى آله •
وصحبه •
اجمعين •
والحمد لله •
وحده •

ينظر

بلغ مقابلة
على النسخة المنقول
منها وهي صحيحة جدا

علقه بيده الفانية
افقر الخلق واحوجهم
لدعا الاخوان
محمد الخطابي
تلميذ شيخ
الاسلام
الاكرم نصر
ابي
الطلاقة
غفرانه
ولوالديه
ولجميع المسلمين

هذه الرسالة
للشيخ البخاري

بسم الله الرحمن الرحيم

من الامور الجلية عند ارباب العلوم العقلية ان صاحب
تنقيح اصول الفقه للحنفية صدر الشريعة والاسلام
بوّاه الله دار السلام قد سلك في مباحث الموضوع التي
اودعها في شرحه الموسوم بالتوضيح منهاجا بديعا واخترع
في ثلث مسايل منها بدقة نظره الرقيق الغايص في
بحار التحقيق والتدقيق ما قد خالف به الفلاسفة جميعا
فسبحان من ابدع من نوع البشر من بلغ الى هذا الامد
من دقة النظر المتطور حتى ظهر عليه ما قد خفي على هؤلاء
الفلاسفة منذ اربعة آلاف او اكثر وقد اعترض العلامة
النحرير صاحب التلويح نور الله ضريحه على هذه المخترعات
البديعة على اعتراضات تندفع بتقرير كلام الحبر المدقق
صاحب التوضيح على وفق مرامه بعد اربع مقدمات

هي ان صاحب التوضيح رحمه الله
تعالى لا يريد بكثرة موضوع العلم الواحد الاشيا الكثيرة
المتشاركة في ذاتي لان موضوع العلم حينئذ يكون واحدا لا كثيرا
بناء على ان موضوع العلم هو ما يلحقه العرض الذاتي المبحوث
عنه في العلم اولا وبالذات وذلك هو الذاتي المشترك فيه
لا الاشيا المتشاركة فيه لانها انما يلحقها العرض الذاتي
ثانيا وبواسطته فهما انواع موضوع العلم وموضوعات
المسايل لا موضوعات العلم ولهذا كان المقدار الذي
يلحقه الاعراض الذاتية المبحوث عنها في الهندسة اولا
وبالذات موضوع الهندسة وكان انواعه المشاركة فيه
وهي الخط والسطح والجسم التعليمي التي تلحقها تلك الاعراض
ثانيا وبواسطته انواعا للموضوع الواحد للهندسة لا موضوعات

الهندسة التي هي علم واحد وانما هي موضوعات لمسايلها بل يريد
بكثرة موضوع العلم الاشيا الغير المتشاركة في ذاتي لتحقق كثرة
موضوع العلم ولهذا مثل كثرته بالامور الغير المشاركة في
ذاتي كبدن الانسان والادوية والاغذية ونحوها للطب
ولم يمثل المتشاركة في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي
للهندسة لان موضوع العلم ح يكون واحدا لا كثيرا غير
انهم تسامحوا وجعلوا انواع موضوعها مقام موضوعها لما
ذكر ابن سينا في الشفا من ان التشكيلات المبحوث عنها في الهندسة
من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها لما كانت امورا
تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع الهندسة معنى
جنسي بعيد عن الخيال وادراك البرهان على لحوق التخيلية
لمعنى الجنس البعيد عن الخيال في غاية الاشكال وعلى لحوقها
للنوعيات بناء على ان النوع اقرب من الجنس الى الخيال اسهل
على البال اقاموا انواع موضوع الهندسة مقام موضوعها وقالوا
موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي تسهيلا لامر الاستدلال
ثم الكثرة الغير المتشاركة في ذاتي انما تجوز ان تكون موضوعات
لعلم واحد اذا كانت متناسبة مقتضية لتناسب المسايل
الموجب لكونها علما واحدا وتناسبها انما تكون بتشاركها
في اتحاد جنس محمولاتها بان تكون اضافة حاصلة من اعراض
ذاتية بعضها لاحد المضافين وبعضها للمضاف الاخر جاعلة
للامور الكثيرة متضايفين ضايفين لاجل صيرورتها متضايفين
اعراضا ذاتية لها لا بتشاركها في ذاتي لانه خلاف المقدر
ولا في عرضي لان التشارك في العرضي لا تقتضي اتحاد جنس
المحمولات المقتضي لكون المسايل علما واحدا لان اتحاد جنس
المحمولات انما تكون اما بتشارك موضوعات مسايل العلم في الذاتي

المستلزم لتوحد موضوع العلم او بتشارك موضوعات العلم في
الاضافة المذكورة المحمولة عليها ومن البين ان التشارك في العرض
لا يقتضي التشارك في هذا لاني ذلك فهو لا يصلح لجعل الامور الكثيرة
موضوعات لمسايل علم واحد ولا موضوعات لعلم واحد وانما جاز
تعدد موضوع العلم اذا كان المحمول تلك الاضافة المذكورة
لان توحد موضوع العلم ليس مقصودا لذاته وانما هو وسيلة
الي اتحاد جنس الموجب لتناسب المسايل لكونها علما واحدا فاذا حصل
اتحاد جنس المحمولات بهذه الاضافة فلا يبالي بتعدد الموضوع
كما في اصول الفقه فان موضوعه الادلة والاحكام وهما جنسان
مختلفان متضايفان متشاركان في اتحاد جنس المحمولات لكونها
الاضافة التي هي اثبات الادلة للاحكام وهي حاصلة من اعراض
ذاتية للمتضايفين جاعلة للكتاب والسنة والاجماع والقياس
احد المتضايفين وهو الدليل وللوجوب والندب والحرمة والكراهة
والاباحة والسفلية والعلية والشرطية والركنية والمانعية
متضايفا اخر وهو الحكم المدلول صايرة هو الاعتبار عرضا ذاتيا لهذه
الامور محمولا عليها والا فالاضافة ليست عرضا ذاتيا لهذه الامور
من حيث ذواتها الماخوذة مجردة عن اعتبار كونها متضايفة فانها
من حيث ذواتها امور كثيرة لها اعراض ذاتية مختلفة الاجناس لا يجوز
ان يكون موضوعات لعلم واحد لاستلزامها اختلاف المسايل المقتضي
لكونها علوما مختلفة ثم انه لا خفا في ان المبحوث عنه في الطب
ليس الاضافة المذكورة فلا يجوز ان يكون الاشيا الكثيرة كبدن
الانسان والادوية والاغذية ونحوها موضوعة بناء علي تشاركها
في عرض وهو كونها منسوبة الي الصحة لما مر من انه غير صالح لجعل
الامور الكثيرة موضوعات لعلم واحد وكيف لا والصحة التي
هي العرض الذاتي المبحوث عنه في الطب ليست محمولة علي ما سوي

بدن

بدن الانسان من المذكورات ومن البين ان ما يحمل عليه العرض الذاتي
المبحوث عنه في العلم لا يكون موضوعا للعلم ولا لمسايله بل موضوع الطب
بدن الانسان لا غير وانما يبحث في الطب عن الادوية ونحوها لان
بدن الانسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها فالموضوع في الجميع بدن
الانسان فمن جعل الامور المذكورة موضوعات الطب بناء علي التشارك
في العرض الذي وجوده وعدمه في تناسب الموضوعات المستلزم
لاتحاد جنس المحمولات سوا واصطلح علي انه علم واحد فلكل احد
ان يفعل مثل ذلك عند عدم التشارك في العرض ايضا فيصطلح
علي ان الفقه والهندسة مثلا علم واحد موضوعه فعل المكلف
والمقدار وقد اتضح بما ذكرناه ان مراد صاحب التوضيح من اختلاف
المسايل الموجب لاختلاف العلم عند تعدد موضوع العلم ليس
مجرد تكثرها لانه لا يوجب اختلاف العلم ولا عدم تناسبها بناء علي عدم
تشاركها في ذاتي او عرضي اذ لا مجال هنا للتشارك في الذاتي والا
لكان الموضوع واحدا لا كثيرا ولا نفع هاهنا للتشارك في العرضي
بل مراده عدم تناسبها بناء علي عدم كون محمولاتها الاضافة المذكورة
اذ تناسب المسايل عند تعدد موضوع العلم لا يكون الا بها وقد
اهمله القوم حيث اقتصروا في تناسب الموضوعات علي تشاركها
في ذاتي او عرضي لا يجدي نفعا في تناسب موضوعات العلم العبر
المتشاركة في ذاتي نفعا هي ان الاعراض
الذاتية لموضوعات العلم انما يلحق ذوات الموضوعات لا مفهوماتها
وعدم لحوقها لمفهومات الموضوعات لا يقدح في كونها اعراضا
ذاتية للموضوعات ولهذا لم يقدح عدم لحوق الاحكام الشرعية
لمفهوم فعل المكلف الذي هو موضوع الفقه في كونها اعراضا
ذاتية لفعل المكلف ولا في كون فعل المكلف موضوع الفقه
بناء علي انه يلحق ذاته من الصلاة والصيام والنكاح وغيرها

وكذا لم يقدح عدم لحوق الاعراب مفهوم الكلمات التي هي موضوع النحو
في كون الاعراب عرضا ذاتيا لها ولا في كونها موضوع النحو بناء على
انه يلحق ذاتها من الاسم كزيد والفعل كيزيد وعلى هذا
فعدم لحوق محمولات مسايل اصول الفقه كالخصوص والعموم
والظهور ونحوها مفهوم الدليل ومفهوم الحكم بل ذات الدليل
الذي هو الكتاب والسنة والاجماع والقياس وذات الحكم الذي
هو الوجوب والندب وغيرهما من الاحكام التكليفية والوضعية على
ما هو شان الاعراض الذاتية للموضوعات غير قادح في كون هذه
المحمولات اعراضا ذاتية للدليل والحكم ولا في كونهما موضوع اصول
الفقه وكذا عدم لحوق محمولات المسايل المنطق كالذاتي والعرضي
والجنس والفصل والحد والرسم والقضية والقياس ونحوها مفهوم
التصور والتصديق اي مفهوم المعلومات التصورية والتصديقية
الموصلة والموصل اليها بل ذواتها التي يصدق تلك المفهومات عليها
كالحيوان الناطق للانسان والعالم متغير وكل متغير حادث فالعالم
حادث غير قادح في كون محمولات مسايل المنطق اعراضا ذاتية للتصور
والتصديق بالمعنى المذكور ولا في كونهما موضوع المنطق وعلى هذا
فلا يكون المورد لك ادلة والاحكام والتصور والتصديق مثالين
لكون موضوع العلم مضافين مناقضا نفسه بناء على ان المضافين
وهما الادلة والاحكام ليسا موضوع اصول الفقه لان محمولات
مسايله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم التصور والتصديق المذكورين
لما تقدم من ان عدم لحوق الاعراض الذاتية لمفهومات الموضوعات
اذا كانت اعراضا ذاتية لذواتها لا يقدح في كونها اعراضا ذاتية للموضوعات
ولا في كون هذه الموضوعات

في بيان
حيثية الموضوع حين يقال موضوع هذا العلم ذلك الشي من حيث
انه كذا لفظة حيث ظرف وضع للمكان ويستعار لجهة الشي ولهذا

المعنى

المعنى يستعمل في بيان الموضوع والحيثية هو ما دخل عليه حيث وهو قد
يكون جزءا من الموضوع كما في الالهي الذي موضوعه الموجود من حيث انه
موجود اي من جهة ان له الوجود لا من جهة امر زايد عليه فالحيثية
هاهنا هو الوجود الذي هو جزء من الموجود والغرض من جعل الجزء
حيثية الموضوع هو التنبيه على ان البحث في العلم انما هو عن الاعراض
التي تلحق الموضوع من جهة هذا الجزء كما في الالهي فان البحث فيه انما هو
عن الاعراض التي تلحق الموجود من جهة جزءه الذي هو الموجود وباعتباره
لا من جهة امر زايد على الوجود ككونه جوهرا او عرضا او واجبا او
ممكنا قديما او حادثا وقد يكون اعراضا ذاتية للموضوع مبحوثا عنه في
العلم كما في الفقه مثلا فان موضوعه فعل المكلف من حيث الاحكام الشرعية
اي من جهتها فالحيثية هاهنا الاحكام الشرعية التي هي الاعراض الذاتية
لفعل المكلف المبحوث عنها في الفقه والغرض من جعل الاعراض الذاتية
حيثية للموضوع بيان ان البحث في العلم انما هو عن هذه الاعراض الذاتية
للموضوع لا عن غيرها من اعراضه الذاتية كما في الفقه فان البحث فيه
انما هو عن الاعراض الذاتية لفعل المكلف باعتبار تلك الحيثية التي هي
الاحكام الشرعية لا غيرها من الاعراض الذاتية لفعل المكلف فالحيثية
في الاول جزء الموضوع هو علة للحوق الاعراض الذاتية له وفي الثاني
اعراض ذاتية لاحقة له وعلى الوجهين لا يكون قيدا للموضوع لان قيد
الشي امر زايد عليه سبب للحوق امر له فالزيادة جزء مفهوم القيد والسببية
اما جزؤه او لازمه فاذا انتفى احدهما انتفى القيد ضرورة انتفا الشي
بانتفا جزويه او لازمه ولا خفا في انتفا الزيادة فيما اذا كانت الحيثية
جزءا من الموضوع لامتناع كون جزء الشي زايدا عليه وفي انتفا السببية
فيما اذا كانت اعراضا ذاتية للموضوع لامتناع كون الشي سببا للحوق
نفسه للموضوع لاستلزامه تقدم الشي على نفسه ضرورة ان ما يلحق
به الشي للشي لا بد وان يتقدم على اللاحق ومن جعل الحيثية قيدا في

الصورتين وفسر القيد بما هو العرض والمقصود من كون الحيثية جزوا
من الموضوع ومن كونها بيانا للاعراض الذاتية فقد جعلها قيدا للوجود
الاسم بدون المسمي ورجع الي ما ذهب اليه صاحب التوضيح من
حيث المعنى   نوع الاعراض الذاتية للشي
انما يوجب كونها علوما مختلفة اذا لم يكن انواعا متشاركة في جنس
العرض الذاتي المبحوث عنه في علم واحد كانواع الاعراض الذاتية
للكلم الغير المتشاركة في جنس العرض الذاتي المبحوث عنه في علم
واحد كانواع الاعراض الذاتية للكلم الغير المتشاركة في جنس
العرض الذاتي المبحوث عنها في علوم مختلفة اذ يبحث عن هيات
ابنيات الكلم في علم الصرف وعن اعراب الكلم في علم النحو وعن
مطابقتها لمقتضي الحال في علم المعاني وعن اختلافها في وضوح الدلالة
في علم البيان وعن كونها موزونة في علم العروض الي غير ذلك واما في ذلك
اذا كانت متشاركة في ذلك كالاعراض الذاتية المتنوعة للكلم
كالرفع والنصب والجر المتشاركة في جنس العرض الذاتي المبحوث
عنه في النحو وهو الاعراب وكالاعراض الذاتية المتنوعة لفعل
المكلف كالوجوب والندب والحرمة المتشاركة في الجنس العرض
الذاتي المبحوث عنه في الفقه وهو الحكم الشرعي فانها تكون علما
واحدا وليس لاحد ان يجعلها علوما مختلفة بتعدد الانواع ولهذا
كان كل من النحو والفقه علما واحدا مع اشتمال موضوع كل منهما
علي اعراض متنوعة لتشارك هذه الانواع في جنس العرض الذاتي
المبحوث عنه في كل من العلمين فاذن لا يكون لاحد ان يجعل
النحو علوما مختلفة بان يجعل البحث عن الكلمة من حيث الرفع
علما ومن حيث النصب علما ومن حيث الجر علما ولا ان يجعل الفقه
علوما مختلفة بان يجعل البحث عنه فعل المكلف من حيث
الوجوب علما ومن حيث الندب علما اخر الي غير ذلك اذا تمهدت

هذه

هذه المقدمات فلنشرع في تقرير ما تفرد به صاحب التوضيح في
المباحث الثلاثة من بديع المخترعات ثم في تحرير الجواب عما اورد عليه
من الاعتراضات فنقول البحث الاول هو ان القوم ذهبوا الي
جواز تعدد موضوع العلم الواحد من غير ان يكون المبحوث
عنه فيه الاضافة المذكورة التي هي جهة الوحدة فقط عند
تعدد موضوع العلم حيث جعلوا بدن الانسان والادوية
والاغذية ونحوها موضوع الطب بناء علي تشاركها في غرض مع
ان المبحوث عنه فيه ليس الاضافة المذكورة وان التشارك
في الغرض لا يحصل ها هنا نفعا ومنع صاحب التوضيح تعدد
موضوع العلم الا اذا كان المبحوث عنه فيه الاضافة المذكورة
والا يلزم من تعدده اختلاف المسايل المقتضي لكونها علوما
مختلفة فمن جعل الامور المذكورة موضوع الطب واصطلح علي
انه علم واحد من غير رعاية معني يوجب الوحدة وهو عند تعدد
موضوع العلم ليس الا الاضافة المذكورة ولكل احد ان يفعل
مثل ذلك عند عدم التشارك في الغرض ايضا اذ لا مدخل له
في تناسب المسايل الموجب لكونها علما واحدا فيصطلح علي ان الفقه
والهندسة مثلا علم واحد موضوعه فعل والمقدار واعترض
عليه بوجهين الاول انه ان اراد باختلاف المسايل المقتضي
لكونها علوما مختلفة فان مسايل العلم الواحد تكون كثيرة وان
اراد عدم عند تعدد موضوع العلم بمجرد تكثرها فلا نسلم
انه يوجب لكونها علوما مختلفة وتناسبها فلا نسلم ان مجرد
تكثر موضوعات العلم يوجب ذلك وانما يلزم ان لو لم يكن
الموضوعات متناسبة مستلزمة لتناسب المسايل والقوم
صرحوا بان الاشيا الكثيرة انما تكون موضوعا لعلم واحد بشرط
تناسبها ووجه التناسب اشتراكها في ذاتي كالخط والسطح

والحجم لجسم التعليمي للهندسة فانها تتشارك في جنسها وهو المقدار
او في عرضي كبدن الانسان والادوية والاغذية ونحوها
للطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية
في الطب فعلم انهم لم يهملوا رعاية ما يوجب الوحدة وليس لاحد
ان يصطلح على ان الهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف الفقه و
والمقدار ولا يخفى على المحصل بعد توقفه على مرام صاحب التوضيح
من كثرة موضوع العلم ومن اختلاف المسايل الناشي حال
هذا السوال الثاني انه فيما اورد من المثالين لكون موضوع
العلم متضايفين مناقضا نفسه احدهما الادلة والاحكام لاصول
الفقه والثاني التصور والتصديق الموصل والموصل اليه
للمنطق اذ الاول ليس موضوع اصول الفقه والثاني ليس موضوع
المنطق وذلك لان محمولات مسايل العلمين ليست اعراضا ذاتية
لمفهوم الدليل والحكم ولا لمفهوم التصور والتصديق بل محمولات
مسايل اصول الفقه اعراضا ذاتية للكتاب والسنة والاجماع
والقياس وللوجوب والندب ونحوهما من الامور التكليفية
والوضعية ومحمولات مسايل المنطق اعراض ذاتية لما يصدق
عليه التصور والتصديق الموصل والموصل اليه كالحيوان الناطق
وللانسان والعالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث فيكون
موضوع العلمين امورا كثيرا غير متضايفين فلا يكون المثالان
مطابقين لما ادعاه ويكون هو متناقضا في دعواه والجواب عن
الاول قد سبق في المقدمة الاولى وعن الثاني في المقدمة الثانية
بل الجواب عن جميع الاعتراضات قد سبق في المقدمة لزيادة
الايضاح والتقرير نعيد الاجوبة مرة ثانية ولا نكترث
بالتكرير فنقول قد علم من المقدمة الاولى انه لم يرد باختلاف
المسايل اللازم من تعدد موضوع العلم اذا لم يكن المبحوث عنه

الاضافة

الاضافة المذكورة مجرد تكثرها وهو ظاهر ولا عدم تناسبها بعدم
تشاركها في ذاتي لان الكلام في الكثرة الغير المتشاركة في ذاتي
الواقعة موضوعات لعلم واحد وفي تناسب هذه الكثرة وعدم
تناسبها ولا كثرة لموضوع العلم مع التشارك في ذاتي ولا نفع في
تناسب الموضوعات الموجب لاتحاد جنس الموضوعات المحمولات
المتشارك في العرضي بل اراد عدم تناسبها بناء على عدم تشاركها
في كون محمولاتها الاضافة المذكورة وحاصل الجواب منع كون المراد
من اختلاف المسايل ما ورد فيه من الامرين بل المراد منه امر ثالث
وهو عدم تناسبها بناء على عدم كون محمولاتها الاضافة المذكورة التي
تفرد بذكرها صاحب التوضيح وقد اهمل القوم ذكرها و ح
لا يكون مجرد تكثر موضوعات العلم موجبا لعدم التناسب بل مع
عدم كون المبحوث عنه الاضافة المذكورة ولا يكون ما ذكروه
في تناسب الموضوعات من تشاركها في ذاتي او عرضي مفيدا
للتناسب ها هنا اصلا لما مر غير مرة فاذا جعلوا الامور الكثيرة
موضوع العلم من غير ان يكون المبحوث عنه الاضافة المذكورة
واصطلحوا على انه علم واحد فلكل احد ان يصطلح على ان الفقه
والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار وقد علم
ايضا من المقدمة الثانية ان صاحب التوضيح انما يكون مناقضا
نفسه فيما اورد من المثالين لكون موضوع العلم متضايفين ان
لو كان عدم كون محمولات مسايل اصول الفقه والمنطق اعراضا
ذاتية لمفهوم الدليل والحكم ولمفهوم التصور والتصديق بل
كونها قادحا في كون محمولات مسايل العلمين اعراضا ذاتية
للدليل والحكم وللتصور والتصديق وفي كون الدليل والحكم
موضوع اصول الفقه وفي كون التصور والتصديق موضوع المنطق
وقد عرفت في المقدمة الثانية انه غير قادح في ذلك نعم

انما يكون قادحا ان لو كان محمولات مسايل العلمين اعراضا ذاتية
موضوعي العلمين مجردة عن اعتبار صدق المصادقين عليها وليس كذلك
بل هي اعراض ذاتية لتلك الذوات باعتبار صدق المصادقين
عليها لا لمجرد ذواتها فح يكون موضوع كل من العلمين مصادقين
واحد الامور الكثيرة ولا يكون صاحب التوضيح مناقضا نفسه
فيما اورد من المثالين لكون موضوع العلم مصادقين فان قيل
سلمنا ان الاعراض اللاحقة للكتاب والسنة لاحقة للدليل
من حيث انها ذات الدليل باعتبار صدق الدليل عليها وكونها من
افراده لكن يجب ان لا يبحث عنها في اصول الفقه لكونها اعراضا
غريبة لكل من الدليل والكتاب والسنة لانها انما يلحق الثلثة لكونها
لفظا واللفظ اخص من الدليل واعم من الكتاب والسنة فهي
انما يلحق بالدليل لامر اخص منه والكتاب والسنة لامر اعم
منها واللاحق للشيء لامر اخص منه عرض غريب وفاقا والامر اعم وان
كان داخلا فهو ايضا عرض غريب عند المحققين وقد تقرر انه
لا يبحث في العلم عن الاعراض الغريبة قلنا لكل من الدليل
والاعراض المذكورة من الخصوص والعموم والظهور ونحوها اعتبار
ان اعتبار الدليل من حيث انه مطلق الدليل من غير نظر الى كونه
لفظيا او غير لفظي شرعيا او غير شرعي واعتبار الاعراض المذكورة
من حيث ذاتها المجرد عن الاتفاق بان لها دخلا في اثبات
الاحكام الشرعية فتلك الاعراض بهذا الاعتبار اعراض
غريبة للدليل والكتاب والسنة لانها انما يلحق الثلثة لكونها
لفظا واللفظ اخص من الدليل واعم من الكتاب والسنة واعراض
ذاتية لمطلق اللفظ الموضوع ولا بحث في اصول الفقه عنها
بهذا الاعتبار ولا الدليل بهذا الاعتبار موضوع اصول الفقه
وثانيهما اعتبار الدليل من حيث انه شرعي وهو بهذا الاعتبار

سا والكتاب والسنة وغيرهما من الادلة الشرعية موضوع لاصول
الفقه واعتبار الاعراض من حيث ان لها دخلا في اثبات الاحكام
الشرعية على ما يشير اليه قولهم واقسام النظم والمعنى مما يرجع الى
معرفة احكام الشرع اربعة فهذه العوارض بهذا الاعتبار
هي المبحوث عنها في اصول الفقه لانها ح اعراض ذاتية
للكتاب والسنة وللدليل اذ يلحق الدليل لما يساويه اي لكونه
كتابا وسنة والكتاب والسنة لذاتهما لانها بهذا الاعتبار جهات
دلالة الدليل الشرعي على الاحكام الشرعية ولا خفا في ان جهة
دلالة الدليل لذاته فتكون المبحوث عنه في اصول الفقه اعراضا ذاتية
لموضوعه لا اعراضا غريبة له ولا يتضح هذا الكلام حق الاتضاح
على الاذهان الا بتوضيحه بما ذكره ابن سينا في الشفا من ان موضوع
الصناعة اذا كان امرا خاصا كالانسان وطلب له عرض غريب
كالسواد المطلق فانه انما يلحق الانسان لكونه مركبا تركيبا ما
وذلك اعم من الانسان فهو عرض غريب لا يجوز ان يكون مبحوثا عنه
في الصناعة الا ان يجعل سوادا مختصا بالانسان لا بمجرد تخصيص
النسبة فقط بان يقال سواد الانسان بان يوخذ سوادا حاصلا
لا يكون ذلك السواد له للانسان وحاصله تخصيصه بامر
خاص بتخصيص النسبة بسبب ذلك الخاص ولا خفا في ان موضوع اصول
الفقه امر خاص وهو الادلة والاحكام وطلب لها عرض غريب
كالعموم والخصوص والظهور ونحوها فان هذه الاعراض باعتبار
ذاتها المجرد عن ان لها دخلا في اثبات الاحكام الشرعية اعراض
غريبة للكتاب والسنة على ما مر بيانه فلا يجوز ان يكون مبحوثا
عنها في اصول الفقه الا ان يجعل العموم والخصوص والظهور
ونحوها مختصا بالكتاب والسنة والدليل الشرعي لا بمجرد
تخصيص النسبة فقط بان يقال خصوص الكتاب وعموم

السنة وظهور الدليل مثلا بل بان تاخذ الخصوص والعموم والظهور
عمال هي المدخل في اثبات الاحكام الشرعية لا يكون هذه العوارض
بهذه الحالة الى الكتاب والسنة والدليل الشرعي فيكون تلك
الاعراض ح متخصصة بامر خاص هو المدخل في اثبات الاحكام الشرعية
خصصت نسبة تلك الاعراض الى الكتاب والسنة والدليل الشرعي
لذلك الخاص فيكون المبحوث عنه في اصول الفقه اعراضا ذاتية
لهذه الثلثة بهذا الطريق الدقيق في التحقيق لا اعراضا غريبة
لها والله ولي التوفيق
الثاني هو ان القوم
ذهبوا الى ان الحيثية المذكورة في الموضوع لا يصلح ان يكون جزءا منه
ولا بيانا للاعراض الذاتية اذ لو كانت جزءا في جميع العلوم للزم
فيما اذا كانت مبحوثا عنها ان يكون جزء الموضوع مبحوثا عنه وقد
تقرر انه لا يبحث في العلم عن الموضوع ولا عن اجزائه وانما يبحث
فيه عن الاعراض الذاتية لموضوعه ولو كانت بيانا للاعراض
الذاتية في جميع العلوم للزم فيما اذا كان الشي الواحد كالحكم
موضوع عدة من العلوم ان يشارك العلوم المختلفة في الموضوع
الواحد بالذات والاعتبار بل هي قيد في الجميع وح لا يلزم البحث
عن جزء الموضوع فيما اذا كانت الحيثية مبحوثا عنها لكون القيد خارجا
عنه ولا يشارك العلوم فيما اذا كان الشي الواحد موضوع عدة
من العلوم لحصول التغاير بالاعتبار ح المصحح للموضوع بالقيد
وذهب صاحب التوضيح الى ما يليق بنظره الدقيق ورسوخ قدمه
في التحقيق وهو ان الحيثية اذا لم يكن مبحوثا عنها كما في الالهي فهو
جزء من الموضوع ولا فساد فيه اذ لا بحث ح عن جزء الموضوع
واذا كانت مبحوثا عنها كما في الفقه والنحو مثلا فان موضوع الفقه
فعل المكلف من حيث الاحكام الشرعية وموضوع النحو كلم العرب
من حيث الاعراب فالحيثية فيهما بيان للاعراض الذاتية المبحوث
عنها

عنها في العلمين لانا نبين ان المبحوث عنه في الفقه هو الاحكام الشرعية
دون غيرها من الاعراض الذاتية لفعل المكلف وان المبحوث عنه
في النحو هو الاعراب دون غيره من الاعراض الذاتية لكلم العرب
ولا فساد في استلزام كونها بيانا للاعراض الذاتية تشارك
العلوم المختلفة في الموضوع الواحد بالذات والاعتبار لحصول
التغاير بينها باختلاف جنس المحمولات ولو جعل الحيثية قيدا
للموضوع في شي من العلوم لاستلزامه كون جزء الشي زائدا
عليه في الاول وتقدم الشي على نفسه في الثاني على ما مر بيانه
في المقدمة الثالثة وهذا تحقيق حقيق بان يرضاه العقول
وتتلقاه بالقبول وتشهد بان خلاف ذلك تكلفات قليل
المحصول واعترض عليه بانا لا نسلم ان الحيثية جزء من الموضوع
في الاول وبيان للاعراض الذاتية في الثاني بل هي قيد فيهما لا
بمعنى كونه زائدا على الموضوع وسببا للحوق الاعراض الذاتية
له حتى يلزم ما ذكرتم بل بمعنى كونه قيدا في الاول هو ان البحث
يكون من الاعراض الذاتية التي تلحق الموضوع من هذه الحيثية
وهذا الاعتبار وفي الثاني هو ان البحث عن الاعراض انما يكون باعتبار
تلك الحيثية وبالنظر اليها وانت خبير بان الاول هو الغرض
والمقصود من كون الحيثية جزء من الموضوع والثاني هو الغرض
والمقصود من كون الحيثية بيانا للاعراض الذاتية على ما مر
بيانه في المقدمة الثالثة فيكون تسميته قيدا اسما بدون المسمى
لانتفاء الداخل في مفهوم القيد وهو الزيادة عن الاول
وانتفاء الجزء اللازم وهو السببية عن الثاني والعبرة للمعاني
دون الصور والمباني فالقوم بحسب الظاهر لما ذهب اليه
صاحب التوضيح منكرون وفي المعنى الى الرجوع اليه مضطرون
والا لزمهم كون جزء الشي زائدا عليه في الاول وتقدم الشي

على نفسه وحين يرد عليهم ان القيد في الثاني يكون مبحوثا عنه مع
ان البحث في العلم كما لا يكون عن الموضوع وعن جزئيه لا يكون ايضا
عن قيده اجابوا بان الحيثية اعتبارين كونها قيدا للموضوع وهي
بهذا الاعتبار ليس مبحوثا عنها وكونها جزءا من المسائل وهي ح
يكون مبحوثا عنها ولا يخفى انه تكلف عنه غنية بحمل بيانا للاعراض
الذاتية   الثالث هو ان القوم
ذهبوا الى امتناع كون الشيء الواحد بالذات والاعتبار موضوعا
للعلمين زعما منهم ان تشارك العلمين في مثل هذا الموضوع
يستلزم عدم الامتياز بينهما وان اختلاف محمولات مسائل العلمين
عند اتحاد موضوعهما بالذات والاعتبار لا يفيد الامتياز عند
بينهما ولهذا ابوا عن كون الحيثية بيانا للاعراض الذاتية وجعلوها
وان كانت مبحوثا عنها قيدا للموضوع ليحصل التغاير بالاعتبار
وبالقيد للموضوع المتحد بالذات ولا يلزمهم تشارك العلمين
في الموضوع الواحد بالذات والاعتبار وقد لزمهم ذلك من جهة
المعنى حيث فسروا القيد هاهنا بما يؤول محصوله الى بيان
الاعراض الذاتية وذهب صاحب التوضيح الى ما هو الحق الصريح
وهو جواز ذلك بل وقوعه ومنع عدم الامتياز بينهما عند اتحاد
موضوعهما بالذات والاعتبار باختلاف المحمولات فان انكار
التمايز ح بذلك نصا هي انكار الضروريات واعترض عليه
بثلاثة وجوه الاول منع كون الشيء الواحد بالذات والاعتبار
موضوعا لعلمين مستندا بان ذلك مبني على كون الحيثية بيانا
للاعراض الذاتية لا قيدا للموضوع لحصول التغاير بالاعتبار
له بالقيد وقد عرفت ما في كون الحيثية بيانا للاعراض الذاتية
لا قيدا للموضوع من مخالفة الجمهور ولزوم تشارك العلوم
المختلفة في الموضوع الواحد بالذات والاعتبار واذا فسد

الاصل فسد الفرع وجوابه منع فساد الاصل اذ لا امتناع في مخالفة
الجمهور اذا كان الحق مع المخالف ولا امتناع ايضا في تشارك العلوم
في الموضوع الواحد بالذات والاعتبار لحصول الامتياز باختلاف
المحمولات واما الامتناع في كون الحيثية قيدا للموضوع لفظا ومعنى
لاستلزامه اجتماع النقيضين فيما اذا كانت الحيثية جزءا من
الموضوع لانها يكون داخلة فيه لكونها جزءا منه وخارجة عنه
لكونها قيدا له وتقدم الشيء على نفسه فيما اذا كانت الحيثية
من الاعراض المبحوث عنها ولهذا اضطر من جعلها قيدا للموضوع
الى صرف القيد عن معناه الحقيقي العرفي الى ما يؤول محصوله
الى ما ذهب اليه صاحب التوضيح وان ابى في الظاهر عن التصريح
الثاني منع بنا اتحاد العلوم واختلافها على المحمول مستندا بان ذلك
انما يجوز ان لو كان ما يقتضي ذلك راجعا الى المحمول وليس كذلك
بل هو راجع الى الموضوع وذلك لانهم لما حاولوا معرفة احوال
اعيان الموجودات وضعوا الحقائق اجناسا وانواعا وبحثوا
عما احاطوا به من الاعراض الذاتية لكل نوع فحصل لهم مسائل
كثيرة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها
فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية
وجوزوا لكل احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك
الموضوع فاذا المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة
البشرية عن الاعراض الذاتية للموضوع ولا معنى للعلم
الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع عوارضها
ويطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا ينظر في احوال
شيء وذلك في احوال شيء اخر مغاير له بالذات والاعتبار بان
تاخذ في احد العلمين مطلقا وفي الاخر مقيدا او يوخذ في كل
منهما مقيدا بقيد اخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع

بين الثبوت فهو الصالح سببا للتمايز وجوابه انا لا نسلم ان اتحاد الموضوع
يجعل المسايل المختلف المحمول علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية
وانهم جوزوا لكل احد ان تصنيف اليه كل ما يطلع عليه من احوال
ذلك الموضوع بل لا بد في صيرورتها علما واحدا من اتحاد جنس المحمولات
وفي جواز الاضافة الى العلم من كون المضاف من جنس المضاف اليه
لا من كل عرض ذاتي للموضوع اذ من البين ان لكل شي واحد ولها
اعراض ذاتية كثيرة يمكن احاطة البشر بها على ما سبق ذكر
بعضها فاذا وضعوها من غير ملاحظة تغايرها بالاعتبار وبحثوا
عما احاطوا به من اعراضها الذاتية من هيئات بنيتها ومن اعرابها
ومن مطابقتها لمقتضي الحال ومن اختلافها في وضوح الدلالة ومن
كونها موزونة الى غير ذلك حصلت لهم مسايل كثيرة متحدة الموضوع
من حيث الذات والاعتبار على ما هو المفروض مختلف المحمولات
ولم يجز لهم ان يجعلوا جميع ما احاطوا به من اعراضها الذاتية علما
واحدا يفرد بالتدوين والتسمية بناء على اتحاد الموضوع لاختلاف
جنس المحمولات ولا ان يضيفوا بعض اعراضها الذاتية المختلف
الجنس الى بعضها كان يضيفوا الى علم الصرف مثلا كل ما اطلعوا
عليه من العوارض الذاتية للكلم كاعرابها ومطابقتها لمقتضي الحال
لاختلاف جنس المحمولات فاذن لا عبرة لاتحاد الموضوع في اتحاد العلم
عند اختلاف جنس المحمول وكذا لا عبرة ايضا لاختلاف الموضوع في
اختلاف العلم عند اتحاد جنس المحمول كما في اصول الفقه فظهر ان
ما يقتضي اتحاد العلم واختلافه راجع الى المحمولات لا الى الموضوعات
ويويده امران اخران احدهما اطراد التمايز بالمحمولات في جميع
العلوم من غير افتقار الى تكلف مستغني عنه في بعضها بخلاف
التمايز بالموضوعات فانه لا يتاتي في العلوم المتحد موضوعها
من حيث الذات الا بتكلف التغاير بالاعتبار للموضوع المتحد بالذات

مع الاستغنا عنه بالتمايز بينها باختلاف ذوات المحمولات على ان التغاير
بالاعتبار ايضا للموضوع المتحد بالذات انما هو ناش من اختلاف
جنس المحمولات وراجع اليه اذ معناه ان الموضوع المتحد بالذات
من حيث انه معروض لهذا الجنس من العرض الذاتي الذي هو المحمول
مغاير لكونه معروضا لجنس اخر من العرض الذاتي المحمول وثانيهما
ما ذكره بعض المحققين من ان جهة الوحدة التي بها تتمايز العلوم
انما هي الاعراض الذاتية للموضوع دون الموضوع بمنزلة المادة والمحمول
بمنزلة الصورة والمادة ماخذ الجنس والجنس لا يفيد تميزا تاما وان
افاد التميز افاد التميز عما يباينه والصورة ماخذ الفصل
المفيد لكمال الامتياز فيكون كمال الامتياز بالمحمول الذي هو بمنزلة
ماخذ الفصل لا بالموضوع الذي هو بمنزلة ماخذ الجنس وتحقيق
ذلك ان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي للمسالة وهي جزء مادي
للمسايل وهي جزء مادي للعلم بمعني الصناعة والجزء الصوري
للمسالة هو الحكم وللعلم بمعني الصناعة تناسب موضوعات
المسايل عند الجمهور واتحاد جنس محمولاتها عند هذا المحقق
لكن لما كان الحكم الذي هو الجزء الصوري للمسالة مغاير للموضوع
بحسب المفهوم والذات جميعا وللمحمول بحسب المفهوم لا بحسب الذات
اي في الوجود الخارجي لاتحاده بالمحمول في الوجود الخارجي وكان
المحمول بناء على ذلك بمنزلة الجزء الصوري للمسالة جعل بطريق
التجوز بمنزلة الجزء الصوري للعلم بمعني الصناعة وهو اتحاد
جنس المحمولات تنزيلا لما هو بمنزلة الجزء الصوري لجزء جزئها
المادي منزلة صورتها بخلاف الموضوع فانه لكونه مغايرا للجزء
الصوري للمسالة بحسب المفهوم والذات جميعا لا شبه له بالجزء
الصوري اصلا ولا وجه لجعله بمنزلة الجزء الصوري للعلم
بمعني الصناعة وجعل التمايز بين العلوم راجعا الى الموضوعات

غير ان القوم اصطلحوا ولا مشاحة في الاصطلاحات على ان مبنى
اتحاد العلوم واختلافها هو الموضوع لما توهموا من بناء ذلك على
المحمول لزم محذورين احدهما لزوم كون كل علم علوما مختلفة
ضرورة اشتمال موضوع كل علم على الاعراض الذاتية المتنوعة
التي هي المحمولات وثانيهما لزوم كون مبنى اتحاد العلم واختلافه
امرا غير معين اذ لا ضبط للاعراض الذاتية التي هي المحمولات
ولا حصول لها اذ لكل احد ان يثبت منها ما استطاع ولهذا تكمل
العلوم انما تتم بتلاحق الافكار وكونه غير بين الثبوت لكون
المسالة كسبية لا مبينا في علم اخر لان اثبات المحمول للموضوع
انما يكون في ذلك العلم لا في علم اخر والجواب اما عن الاول
فقد سبق في المقدمة الرابعة وستعهد ايضا في الجواب
عن الاعتراض الثالث واما عن الثاني فلان الواجب في تعيين
مبنى الاتحاد والاختلاف انما هو التعيين من حيث الجنس او
النوع وعدم انضباط انواع الاعراض الذاتية او اصنافها التي
هي المحمولات لا ينافي تعينها من حيث الجنس او النوع الشامل
لكل ما دخل في الوجود بتلاحق الافكار من انواع الجنس او اصناف
النوع وان معنى كون المسالة كسبية هو كون حكمها المسؤول
عنه بهل المركبة محمولا مطلوبا لا ثبوت ذات المحمول في نفسه
المسؤول عنه بهل البسيطة ولا معرفة حقيقته المسؤول
عنها بما الطالبة لها اذ وجوب جهالة الحكم لكون المسالة كسبية
لا ينافي العلم بثبوت ذات المحمول ومعرفة حقيقته بالبديهة
او بالاكتساب فظهر بما ذكرنا ان الشبهة مضمحلة وان مبنى
اتحاد العلم واختلافه انما هو المحمول دون الموضوع لما ذكرنا من
الادلة وان لا دلالة لجميع ما ذكروا على ان العبرة في اتحاد
العلم واختلافه للموضوعات لا للمحمولات وعلى امتناع كون

امتناع

امتناع كون موضوع العلمين متحدا بالذات والاعتبار بل العبرة
في الاتحاد والاختلاف انما هي للمحمولات ولا للموضوعات بناء على ان ما يقتضي
ذلك راجع الى المحمول لا الى الموضوع وذلك لانهم لما حاولوا معرفة
احوال اعيان الموجودات من ان البحث من انها تكون في علم واحد
وعن انها تكون في علوم مختلفة اخذوا تلك الاحوال اجناسا وانواعا
وحملوا كل جنس وكل نوع منها على اعيان الموجودات سواء كان الموضوع
جنسا واحدا كما في الفقه وكنحو ما احاطوا به من انواع ذلك الجنس
واصناف ذلك النوع فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كون محمولاتها
من جنس او نوع واحد سواء كان الموضوع واحدا او متعددا فجعلوا
تلك المسائل علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل
احد ان يضيف اليه ما يطلع عليه من انواع الجنس المحمول او اصناف
النوع المحمول فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ما يحيط به الطاقة
البشرية من جنس الاعراض الذاتية المبحوث عنها التي هي المحمولات
لا من كل جنس من الاعراض الذاتية للموضوع وح لا نسلم انه لا معنى
للعلم الواحد الا ان يوضع شيء او اشياء متناسبة فيبحث عن جميع
عوارضها الذاتية تاما اذا وضعنا الكلام مثلا وبحثنا عن جميع عوارضها
المختلفة الاجناس لم تكن علما واحدا بل لا معنى للعلم الواحد
الا ان يكون محمولات مسائله متحدة بالجنس سواء كان موضوعه
جنسا واحدا كفعل المكلف للفقه او جنسين مختلفين كالادلة
والاحكام لاصول الفقه ولا نسلم ايضا انه لا معنى لتمايز العلوم
الا ان هذا نظر في احوال شيء وذلك في احوال شيء اخر فان
الناظر في احوال الكلم من غير ملاحظة تمايزها بالاعتبار
ناظر في احوال شيء واحد بالذات والاعتبار على ما هو المفروض
ومع ذلك ليس جميع ما نظر فيه من احوال الكلم علما واحدا بل
هي علوم مختلفة وان اتحد الموضوع بالذات والاعتبار بناء على اختلاف

جنس المحمولات بل لا معنى لتمايز العلوم الا ان هذا نظر في جنس واحد
من الاحوال التي هي المحمولات وذلك نظر في جنس اخر منها وح
لا يكون رعاية التناسب في الموضوعات لحصول التمايز بين العلوم
بالموضوع بل للتوسل الي اتحاد جنس المحمولات وكذا اطلاق الموضوع
في بعض العلوم وتقييده في البعض وكذا تقييد موضوع كل علم
بقيد اخر انما هو للتوسل الي ما هو المقصود من اطلاق الاعراض
الذاتية في بعض العلوم في تقييدها في البعض وكونها مقيدين
بقيدين مختلفين في علمين فلا نسلم ان ذوات الاحوال التي هي
الاعراض الذاتية المحمولة علي الموضوع محمولة مطلوبة بل المجهول
المطلوب انما هو الحكم بثبوتها للموضوعات وجهالة الحكم لا تنافي
العلم بثبوت ذات المحمول في نفسه والمعرفة بحقيقته وح
لا نسلم ان الموضوع بكونه بين الثبوت في نفسه بل الصالح للتمايز
التام دون المحمول اذ لا مانع من كون المحمول بين الثبوت في نفسه
بل الصالح للتمايز التام انما هو المحمول الذي هو بمنزلة الصورة التي
هي ماخذ الفصل دون الموضوع الذي هو بمنزلة المادة التي هي
ماخذ الجنس الاعتراض الثالث هو ايضا منع لبنا اتحاد العلم
واختلافه علي المحمول غير ان سنده غير السند المذكور في الاعتراض
الثاني وتوجيهه انا لا نسلم ان مبني اتحاد العلم واختلافه
علي المحمول وانما يكون كذلك لو لم يكن مستلزما لكون العلم الواحد
علوما متعددة اذ ما من علم الا ويشتمل موضوع علي اعراض
ذاتية متنوعة فلو كان بنا اتحاد العلم واختلافه علي المحمول
لجاز لكل احد ان يجعل العلم الواحد علوما مختلفة بتعدد انواع
محمولات فيجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما
ومن حيث الندب علما الي غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة
موضوعة فعل المكلف فلا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف

وجوابه

وجوابه ما سبق في المقدمة الرابعة ان تنوع الاعراض الذاتية
للشي انما يوجب كونها علوما مختلفة اذا لم يكن انواعا متشاركة في جنس
العرض الذاتي المبحوث عنه في العلم الواحد بل يكون البحث عن كل
نوع منها في علم كانواع الاعراض الذاتية للكلم المبحوث عنها بنا علي
عدم تشاركها في جنس العرض الذاتي المذكور في علوم مختلفة
كعلم الصرف وعلم النحو وعلم المعاني وعلم البيان ونحوها واما
اذا كانت متشاركة في جنس العرض الذاتي المبحوث عنه في علم
واحد كالرفع والنصب والجر المتشاركة في جنس العرض الذاتي
المبحوث عنه في النحو وهو الاعراب فانها علم واحد ولم يكن لاحد
ان يجعل النحو علوما مختلفة بنا علي اشتمال موضوعه علي الاعراض
الذاتية المتنوعة فيجعل البحث عن الكلمة من حيث الرفع علما ومن
حيث النصب علما ومن حيث الجر علما وكانواع الاعراض الذاتية لفعل
المكلف من الاحكام الشرعية المتشاركة في جنس العرض الذاتي
المبحوث عنه في الفقه وهو الحكم الشرعي فانها علم واحد ولم يكن
لاحد ان يجعل الفقه علوما متعددة بنا علي اشتمال موضوعه
علي اعراض ذاتية متنوعة فيجعل البحث عن فعل المكلف من حيث
الوجوب ومن حيث الندب علما اخر فظهر ان بنا امر الاتحاد والاختلاف
لا علي المحمول لا يستلزم ان يكون العلم الواحد علوما متعددة وان
يكون امر الاتحاد والاختلاف غير منضبط هذا ما هو به الوقت
لمولفه المصنف بقلة البضاعة المعترف بقصور الباع في الصناعة
العبد المذنب الراجي عفو ربه العفو البارى محمد بن محمد
ابن محمد البخاري غفر الله له ذنوبه وستر في الدارين
عيوبه امين بعد احالة قداح النظر في مباحث الموضوع
وصرف علالة الروية والفكر ببذل غاية المجهود والموسوع
لازالة الشبهة التي اوردها العلامة النحرير صاحب التلويح الشبه

على المباحث الثلاثة التي يفرد باختراعها الحبر المدقق صاحب
التوضيح اعلى الله درجتهما في عليين مع الذين انعم الله عليهم من
النبيين والصديقين والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه والتابعين وسلم تسليما
كثيرا دايما الى يوم الدين يا رب العالمين

تمت الحاشية المباركة بحمد الله وحسن توفيقه وعونه
وكان الفراغ من نسخها في يوم الاثنين
المبارك سابع شهر رمضان المعظم
قدره وحرمته سنة ست والف
من الهجرة النبوية على
صاحبها افضل الصلاة
والسلام والحمد
لله وحده
وصلى الله
على من
لا نبي
بعده
وسلم

وان تجد عيبا فسد الخللا جل من لا فيه عيب وعلا

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم
الحمد لله الذي خلق الانسان وعلمه البيان وخصه بمزيد العقل والبديهة
والتبيان والصلاة والسلام على رسوله محمد حائز قصب السبق
في الرهان بمكارم الاخلاق وفصاحة اللسان وعلى آله واصحابه
فرسان ميدان الايمان وشيوخ البيان وسحبان **وبعد**
يقول العبد الفقير الى رحمة ربه الغني شهاب بن محمد ابن موجود
سعد جده وجل سعده ما سنح سعد وسبح رعد هذه درر الاخبار
وغرر الامثال والاشعار التي هي معدن العلم والحكم ومنبع محاسن
الشيم حلت في القلوب محل الشذور وسارت في الآفاق مسير الصبا
والدبور وتندرج في المحاضرات والمحاورات وتوشح بها الكتابات
والمراسلات نظمتها في سلك التأليف باسم الولد النجيب الشريف محمد
جعله الله ... راويا نافعا مشفعا في الاخرى انبته الله نباتا حسنا
وشرح صدره بنور العلم والسنا ليكون بها فاخر بيانه وانطلاق
لسانه وسميتها بالباكورة الفضلى احسن الاسماء ورتبتها على ترتيب
حروف الهجا هذا وايم الله ترتيب غريب عليه توكلت واليه انيب
وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم **حرف الالف خبر**
ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة مثل اذا جاء القدر عمي البصر
مثل اعط اخاك تمرة فان ابى فجمرة **شعر**
ألا كل شيء ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل
غيره اعز مكان في الدنا سرج سابح وخير جليس في الزمان كتاب
غيره اشدد يديك بحبل الوفا ان الوفا في الرجال عزيز
حرف الباء خبر
شر ما الشيخ كان او وارث مثل البلاء موكل بالمنطق مثل
بالبر يستعبد الحر **شعر** بادر ... ما ... في كل حال ...
شعر تناقضت الايام ما بين اهلها مصائب قوم عند قوم فوائد

الباكورة المطلوبة في ...

شعر بني هلال الا فانهوا سفيهكم ان السفيه اذا لم ينه مأمور
حرف التاء خبر التحدث بالنعم شكر مثل تلف الانسان في طرف اللسان
مثل التكلف شوم والحريص محروم **شعر**
تباعدت الابدان بينا بضا ببرها اذا لم يكن بين القلوب تباعد
شعر تحير اذا ما كنت في الامر مرسلا فمبلغ آراء الرجال رسولها
شعر تأن ولا تعجل بلومك صاحبا لعل له عذرا وانت تلوم
حرف الثاء خبر ثقوا بالناس رويدا مثل ثمرة الجبان لا ربح ولا خسران
مثل ثبت العرش ثم انقش **شعر** ثلث صان بها المجلس ورد والتفاح والنرجس
شعر ثلاثة اجودها العتيق الخمر والدينار والصديق
شعر ثلاثة عن غيرها كافية الغنى والامن والعافية
حرف الجيم خبر جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها
مثل جاور ملكا او بحرا مثل الجنس الى الجنس يميل **شعر**
جراحات السنان لها التئام ولا يلتام ما جرح اللسان
شعر جامل عدوك ما استطعت فانما بالرفق يطمع في صلاح الفاسد
شعر جننا بليلى وهي جنت بغيرنا واخرى بنا مجنونة لا نريدها
حرف الحاء خبر حبك الشيء يعمي ويصم مثل حافظ على الصديق ولو
في الحريق **مثل** الحديد بالحديد يفلح **شعر**
حكم المنية في البرية جاري ما هذه الدنيا بدار قرار **غيره**
حلقت لحية موسى باسمه وبهارون اذا ما قلبا **غيره**
حمار ومن فوقه راكبه حماران شرهما الراكب **حرف الخاء خبر**
الخمر ام الخبائث مثل خذ ما صفا ودع ما كدر مثل خذه بالموت
حتى يرضى بالحمى **شعر** خلت الديار فسدت غير مسود ومن الشقاء تفردي بالسودد
غيره خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل
غيره خلق الله للحروب رجالا ورجالا لقصعة وثريد
حرف الدال خبر دفن البنات من المكرمات **مثل**

جس

تفردي بالسوددي

الذواق من انفع الادواق مثل دارهم ما دمت في دارهم
شعر دع الناس كلا للسان خليلا ولكن من يصفو هواه قليل
شعر دع ذكرهن فما لهن وفاء ريح الصبا وعهودهن سواء
شعر دع عنا بطيفا عليه بحسانى كل شان برجلها ستناط
حرف الذال خبر ذهبت النبوة وبقيت المبشرات مثل
ذهب حمار يطلب قرنين فاب مسلوب الاذنين مثل ذهب
الناس وبقي النسناس شعر ذهب الذين يعاش في اكنافهم
وبقيت في خلف كجلد الاجرب شعر
ذو العقل يشقى في النعيم بعقله واخو الجهالة في الشقاوة ينعم
شعر ذو الجهل يفعل ما ذو العقل يفعله في النايبات ولكن بعدما افتضحا
حرف الراء خبر رحم الله عبدا قال خيرا فغنم او سكت فسلم
مثل رب رمية من غير رام مثل الروم اذا الكرنغر غربت
شعر رسم جرى في الناس من حاتم جوع الجاعر في انتظار وجد
شعر رضينا قسمة الجبار فينا لنا علم وللجهال مال
فان المال يفنى عن قريب وان العلم باق لا يزال
شعر ربما ابن التفاوت فيه منزل عامر وعقل خراب
حرف الزاء خبر زر غبا تزدد حبا مثل زلة العالم زلة للعالم
مثل زاد في الطنبور نغمة شعر
زيادة المرء في دنياه نقصان وربحه غير محض الخير خسران
شعر زرني فلان ازورك شوقا فلك الفضل زائرا ومزورا
شعر زياد لست ادري من ابوه ولكن الحمار ابو زياد
حرف السين خبر ساقي القوم اخرهم شربا
مثل سكنا الفار وبطن خلفا مثل السيف لضاربه والفرس لراكبه شعر ستذكرني اذا جربت غيري وتندم حين لا تغني الندامه
شعر سوف ترى اذا انجلى الغبار افرس تحتك ام حمار

حرف الشين خبر الشباب شعبة من الجنون مثل الشيب كالعيب
مثل الشعير يوكل ويذم شعر
شتان ما بين محمد ومحمد حي اماتني وميت احياني شعر
شكوت وما الشكوى لمثلي عادة ولكن تفيض النفس عند امتلائها
حرف الصاد خبر صلة الرحم تزيد في العمر مثل الصبي صبي ولو كان
النبي مثل الصبر مفتاح الفرج شعر
صيد الملوك ارانب وثعالب واذا ركبت فصيدك الابطال
شعر صدقته من زعم عند شدته وكذا تراه في الرخاء مواتيا
شعر صددت الكاس عنا ام عمرو وكان الكاس مجراه اليمينا
حرف الضاد خبر الضيافة على اهل الوبر وليست على اهل المدر
مثل الضرورات تبيح المحظورات مثل ضيف ... شعر
ضدان لما استجمعا حسنا والضد يظهر حسنه الضد غيره
ضحكت من البين مستغربا وشر الشدائد ما يضحك غيره
ضيع ما نال فيما يرتجي والنار قد تحرقها ابناؤها حرف الطاء خبر
طاعة الدنيا ندامة مثل طعام الملوك للشرف لا للعلف
مثل طبيب يداوي الناس وهو عليل شعر
طال المقام فذا عزي عندهم والماء ياسن بعد طول جمام غيره
طلبت وفاء النائبات وانما تكلفنا زاد المقادح صلدا غيره
طول بلا طول ولا طايل
حرف الظاء خبر الظلم ظلمات يوم القيامه مثل ظن العاقل
خير من يقين الجاهل مثل ظاهر العتاب خير من باطن الحقد
شعر ظننت امرا كلفته غير خلقه وهل كانت الاخلاق الا غرائزا
غيره ظننت بهم خيرا فلما بلوتهم ظللت بواد منهم غير ذي زرع
غيره ظهر الكذب في الورى والنفاق فلسوف النفاق فيهم نفاق
حرف العين خبر العايد في هبته كالكلب يعود في قيئه

مثل العافيه في الزاويه مثل عصفور في يدي خير من كركي طاير
شعر عن المرء لا تسال وسل عن قرينه فكل قرين بالمقارن يقتدي
عبره على كل حال ام عمرو جميلة وان لبست خلقانها وجديدها
عبره على كثب العالي من عاداتهم وما على الدر تفهم البقر
حرف الغين خير نعما الناس ما في ايدي الناس مثل غاب
حولين ورجع بخفي حنين مثل الغريق يتعلق بكل حبال شعر
عمار قطع البنا في عن ربها اذا ما اتقي انا رهن دردر
عبره غريب غريب القدر والجاه الا كل جال الفاضلين غريب
عبره غني الى العز والفقر كانه بعيد الوجا مر صف المطالب جور
حرف الفا خير فضوح الدنيا اهون من فضوح الاخره مثل
فرجواه الله خيرا من قبل وجه الله مثل الفال على ما جرى شعر
في هذه الدنيا عجائب جمة والعاقل المسرور فيها اعجب عبره
في المهد ينطق عن سعادة جده اثر النجابة ساطع البرهان عبره
قسور عينيك دليل على انك تشكو السهر البارحه حرف القاف خير
القناعة كنز لا يفنى ... مثل القاضي لا يحب القاضي

مثل

شعر قد يدرك المتاني بعض حاجته وقد يكون مع المستعجل الزلل
عبره فقفنا في الطريق اذا لم تزرنا وبقيه في الطريق نصادر باره
عبره قد رايناك في الكرا فسررنا لان الخمار في النوم خبث
حرف الكاف خير كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته مثل كلام
كالعسل وفعل كالاسل ... شعر
كل ما عنده مستلذ ... السعاده ... عبره
كل المصائب قد تمر على الفتى فتهون غير شماتة الاعداء عبره
كيف يرجى من الضرير حياه وكان الحيا منه خراب حرف
اللام خير ليس منا من لم يوقر كبيرنا ولم يرحم صغيرنا
مثل لقا الخليل شفا الغليل مثل ليس هذا باول ...

او جديدها

لما ان فهو صنو عن الغائب زعيما لي لم توضع الرهو
لولا المشقه ساد الناس كلهم الجود يفقر والاقدام قتال
لحية الشيخ ... سلط الله عليها موسى
حرف الميم خير من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه
مثل ما كل بيضا شحمة ولا كل سودا تمرة مثل معادات العاقل
خير من مصافات الجاهل شعر
ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن
شعر
ما كلف الله نفسا فوق طاقتها ولا تجود يد الا بما تجد شعر
معلم صبيان وحامل درة فليس له عقل بمثقال ذرة حرف
النون خير نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس الصحة
والفراغ مثل الناس اعدا ما جهلوا مثل النصح بين الملا
تقريع شعر نفسي ونفس اهل العلم واحده فيتقي من نفسه
الانسان يعتذر شعر نسيت مودتي اذ طال عهدي نعم
قد قيل طول العهد ينسي شعر نزلنا هاهنا ثم ارتحلنا
كذا الدنيا نزول وارتحال حرف الواو خير الود يتوارث والبغض
الود والبغض يتوارث مثل وعد الكريم الزم من دين الغريم مثل
الوحده خير من جليس السو شعر ومن مذهبي حب الديار
لاهلها وللناس فيما يعشقون مذاهب شعر
وعاقبة الصبر الجميل جميلة ولكن اخلاق الرجال التفضل
شعر وكل امري يولي الجميل محبب وكل مكان ينبت العز طيب
حرف الهاء خير هديه الله الى المومن السائل على بابه مثل
هيهات تنفخ في حديد بارد مثل هل نلت الجنه الا حيه
شعر هي الضلع العوجا لست تقيمها الا ان تقويم الضلوع انكسارها
شعر فتحوا زهيرا ثم اني مدحته وما زالت الاشراف تهجى وتمدح

شعر همي وهم الكميت تختلف الشيب همي وهمه العلف حرف اللام
الف خبر لا يلدغ المومن من جحر مرتين مثل لا في العيب ولا في
التعنت مثل لا يجب على بال بعض معار شعر لا تنه عن خلق
وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم شعر لا تمدحن امرءً
حتى تخدثه ولا تذمنه من غير تخديث حرف الباخبر
يهرم ابن ادم ويشب منه اثنان الحرص وطول الامل مثل
يركب الصعب من لا ذلول له مثل يوم لنا ويوم علينا شعر
يا قوم اذني لبعض الحي عاشقة والاذن تعشق قبل العين احيانا
شعر يجود بالنفس اذ ضن الجواد بها والجود بالنفس اقصى غاية الجود
شعر يبقى الثنا وتذهب الاموال ولكل دهر دولة ورجال
تمت باكورة الفضل والحمد لله رب العالمين وكان الفراغ
من زبرها يوم الاثنين الاربعا ثاني عيد الاضحيه في شهر
من شهور سنة ١٢٠٣ تسنار المحروسة بخط مالكها وكاتبها
محمد بن ابن احمد الغياط غفر الله له ولوالديه ولجميع
المسلمين امين وقد ساعده لحبه في الله محمد علي بن الحاج
حسن الشويخ غفر الله له ولوالديه

